آلان واطس

العلاج النفسي

بين الشرق والغرب

ترجمة: ثائر ديب

في النفس وقضاياها
(٢)

وزارة الثقافة

العلاج النفسي

بين الشرق والغرب

آلان واطس

العلاج النفسي

بين الشرق والغرب

ترجمة: ثائر ديب

منشورات وزارة الثقافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ٢٠٠٥

العنوان الأصلي للكتاب :

Psychotherapy
East and West
by
ALAN WATTS

العلاج النفسي بين الشرق والغرب =Psychotherapy east and west/
آلان واطس؛ ترجمة ثائر ديب .- دمشق : وزارة الثقافة ، ٢٠٠٥ .-
٢٠٨ ص ؛ ٢٤ سم .-
(في النفس وقضاياها ؛ ٢)

١- ١٥٧ و ا ط ع ٢- العنوان ٣- العنوان الموازي
٤- واطس ٥- ديب ٦- السلسلة
مكتبة الأسد

في النفس وقضاياها
«٢»

استهلال

منذ عقود على الأقلّ وموضوع هذا الكتاب من الموضوعات «الذائعة المُتَدَاوَلَة»، حيث شهدتْ هذه الفترة نقاشًا متناميًا حول هذا الضَرْب أو ذاك من ضروب التوازي بين العلاج النفسي الغربي والفلسفة الشرقية. غير أنّ أحدًا إلى الآن لم يحاول أن يكشف، على نحوٍ شامل، عن مخطط أساسي مُشترك بين طرائق العلاج النفسي وغاياته، من جهة أولى، وبين تعاليم البوذية، والڤيدانتا، واليوغا، والتاوية، من جهة أخرى. فعلى الرغم من أنّ هذه الأخيرة قد لاتكون علاجات نفسية بالمعنى الدقيق إلا أنّ هنالك من التشابه مايكفي لإيلاء المقارنة ماتستحقّه من اهتمام.

كان هذا النقاش المذكور قد بدأ في أوائل الثلاثينيات [من القرن العشرين]، على إثر نشر بعض الأعمال كترجمة ريتشارد ويلهلم للنصّ الصيني **سرّ الزهرة الذهبية**، مع شرح نفساني مُسْهَب على الكتاب بقلم يونغ(*) (١٩٢٩)، وكتاب غ. ر. هير **النفس العضويّة** (١٩٣٢)، وكتاب جير الدين كوستر **اليوغا وعلم النفس الغربي** (١٩٣٤). ولقد اهتممتُ اهتمامًا عميقًا بهذا الحوار المثمر بين الشرق والغرب منذ بداياته تقريبًا. كما أسهمتُ فيه بعض الإسهام في كتابٍ ينقصه النضج

(*) انظر الترجمة العربية لهذا النصّ مع شرح يونغ عليه في، ريتشارد ولهلم وك. غ. يونغ، **سر الزهرة الذهبية: القوى الروحية وعلم النفس التحليلي**، ترجمة نهاد خياطة، ط١ ١٩٨٨، دار الحوار - اللاذقية. (م)

عنوانه **ميراث آسيا والإنسان الغربي** (١٩٣٧)، وألحقته بعد ذلك بقليل بكتابي **معنى السعادة** (١٩٤٠)، الذي حمل عنوانًا فرعيًا هو «البحث عن حرية الروح في علم النفس الحديث وفي حكمة الشرق». وفي ذلك الوقت كان العلاج النفسيّ اليونغيّ هو الشكل الوحيد الذي اتّخذ مثل هذه الوجهة من بين أشكال العلاج. غير أن تطوراتٍ لاحقةً في كلٍّ من العلاج النفسي وفي معرفتنا بالفكر الشرقي مكّنتْ من عقد مقارنةٍ أوسع وأشدّ إيحاءً. كما شهدتْ هذه الفترة ذاتها تناميًا مدهشًا في الاهتمام الغربي بطرائق الحياة الشرقية، خاصةً بوذية زن، وكان آخر إسهام في هذا الحوار هو تعاون إريك فروم ود. ت. سوزوكي في كتاب **بوذية زن والتحليل النفسي**(*) (١٩٦٠).

وما يرمي إليه كتابي ليس إجْمال هذا النقاش أو القيام بمراجعة للتطور الذي شهده، وإنّما إلى إطلاقه في دورة جديدة. ولقد رأيت، قبل أن أبدأ الكتابة، أنّ ثّمة سبيلين أساسيين لتناول الموضوع. فبما أنني كنت قد قرأت كلّ ماكُتِبَ فيه، وجدتُ أنَّ بمقدوري أن أنسج كلّ هذه المادة في نوعٍ من التاريخ النقدي لاهتمام الطب النفسي بالفكر الشرقي، متضافراً مع مقارنة دقيقة بين كلّ الأشكال الرئيسة في العلاج النفسي وكلّ التقنيات الأساسية في التعاليم الشرقية. غير أن ذلك كان سيقتضي مجلّدًا ضخمًا صعب المأخذ لايهتمّ به سوى الأكاديميين؛ علاوةً على ضعفي في مثل هذه الدراسات الشكلية التي أتركها بكلّ رحابة صدر لمن لديهم مايكفي من طول الأناة والمثابرة. أمّا السبيل الآخر فكان أن أصِف ما أشعر بأنّه الطريقة المثمرة التي يمكن بها للعلاجات النفسية الشرقية والغربية أن تُخصِبَ إحداهما الأخرى. فالأمر لايقتصر على أنّ من الممكن لكلٍّ منهما أن تتعلّم الكثير

(*) انظر الترجمة العربية لهذا الكتاب في جزئين منفصلين يشتمل أولهما على مساهمة د. ت. سوزوكي والآخر على مساهمة إريك فروم. فقد صدر الأول بعنوان **التصوّف البوذي والتحليل النفسي**، ترجمة ثائر ديب، ط١ ١٩٩٦، دار الحوار ـ اللاذقية؛ وصدر الثاني بعنوان **فرويد وبوذا: التحليل النفسي وبوذية زن**، ترجمة ثائر ديب، ط١ ١٩٩٦، دار نون ـ اللاذقية. (م).

من الأخرى، بل يتعدّاه، كما يبدو لي، إلى أنّ المقارنة يمكن أن تستخرج من كليهما أوجهًا خفيّة رفيعة الأهمية. ولذا قرّ قراري على ألا أكتب خلاصةً وافيةً للنتائج الرصينة التي تمّ التوصل إليها، بل مقالاً تحريضيًا يمكن له أن يحثّ الطرفين ويدفعهما إلى النقاش. فأنا أشعر أنّ كليهما يتحسّسان ويتلّمسان في الظلام، وإنْ لم يكن دون شيء من الضوء. واعتقادي أنّ التعاليم الشرقية، على الرغم من الروعة التي تَسمُها، ليست الكلمة الأخيرة في الحكمة المقدّسة العريقة حتى يكون على الدنيا أن تأتي وتجلس باتّضاع عند أقدام معلميها. كما أنني لا أرى أنّ ثمّة إنجيلاً بحسب فرويد، أو يونغ، تثبتت فيه حقائق علم النفس العظيمة إلى أبد الآبدين. إنّ هدف هذا الكتاب ليس أن ينطق بالكلمة الفَصْل في هذا الموضوع وإنّما أن يثير الفكر والتجربة.

ويبقى أنّ ثمة عيبًا يَسِمُ المقاربة التي اخترت أن أقارب بها هذا الموضوع، يتمثّل في عجزي عن أن أذكر كما ينبغي كلّ الذين كان لهم أثر في فكري، وأن أقدّر حقّ قدرهم كلّ أولئك الذين أسهموا في النقاش. فما جرى من أحاديث وما قُرِئ من كتب منذ وقتٍ بعيد يصبح جزءاً من تيار التفكير لدى المرء بحيث يستحيل في بعض الأحيان أن نحدد أية فكرة هي فكرة خاصة بنا وأية فكرة هي فكرة مستعارة. وهذا الكتاب لايكشف مايمكن أن يكون قد أتى من قراءاتٍ سابقةٍ لأعمال معالجين مغامرين يحبّون المخاطر مثل تريغانت بورّو، وجورج غروديّك، وصديقي إريك غراهام هو. كما أنه لايشير إلى ماكنت قد جنيته عبر سنوات من النقاش في موضوعه الأساسي مع البروفسور فريدريك سبيلبيرغ من جامعة ستانفورد، أو مع د. ليليان بيكر، و د. تشارلز. غ. تايلور، وهما محلّلان من أتباع يونغ. وهو لايعترف بالإسهامات التي أسهم بها في هذا الموضوع كلٌّ من ميدارد بوسّ، وهوبرت بونوا، وهنري ديكس، وليلي أبيج، في أوروبا، وشوما موريتا، وتاكي هيساكورا، وآكي هيسا كوندو، في اليابان؛ أو كارين هورني، وهارولد كيلمان، وجوزيف كامبل، ومارغريت ريوتش، وغيرهم، في الولايات المتحدة.

بيد أنّ القارئ سرعان ماسيدرك من الفلسفة التي يستبطنها هذا الكتاب، والتي هي فلسفة تنظر إلى الكون بوصفه كونًا عضويًا ومترابطًا، ماأدين به إلى كلٍّ من أ. ن. وايتهيد، وجوزيف نيدهام، ول. ل. وايت، وأ. ف. بنتلي، وعلماء نفس الجشطالت(*). وإذا ما كان هذا القارئ قد اطّلع على كتبي الأخرى، فسوف يرى أيضًا ذلك التأثير حديث العهد لمن أدعوهم «مابعد الفرويديين»، مثل نورمان، و. براون وهربرت ماركوزه، تمييزًا لهم عن الفرويديين الجدد مثل هورني وفروم. وسوف يلاحظ أيضًا ما أُبديه من احترام متزايد حيال «علم نفس الاتصال» لدى غريغوري باتيسون ومساعديه، خاصةً غي هالي، ذلك الاحترام الذي يسير جنبًا إلى جنب مع تفضيلي المتنامي مناقشة هذه المسائل بلغةٍ أقرب إلى العلم وأبعد عن الميتافيزيقا.

ولذا سيجد القارئ أيضًا أنني أقيم كبيروزن لصلة التعاليم الشرقية بأشكال العلاج النفسي ذات الفلسفة الاجتماعية، الخاصة بالعلاقات الاجتماعية، والاتصالية، أكثر مما أقيم لصلتها بتلك الأشكال التي تلحّ على «اللاوعي» وصوره النمطية البدئية. ومع أن أتباع هذا التيار الأخير هم الذين بدأوا في الأساس هذا الحوار بين الشرق والغرب، إلا أنني لا أتمالك نفسي عن الشعور بأنّ هذا التيار قد

(*) الجشطالت، Gestalt، لفظة ألمانية تعني الشكل أو النمط أو الصيغة، كما تعني الكلّ المتكامل وليس مجرد مجموع أو محصّلة الوحدات أو الأجزاء. فالخصائص العائدة للكلّ تختلف عن مجموع خصائص الأجزاء التي يتألف منها هذا الكلّ. أما الجشطالت في علم النفس فهو مدرسة نشأت في ألمانيا خلال العقود الأولى من القرن العشرين، وانطلقت من علم نفس الإدراك فاعتبرته يتجه في بادئ الأمر نحو الشكل الكلّي لا نحو الأجزاء، بحيث يتمّ إدراك الجزء من ضمن إطار الكلّ. وقد نشأ علم نفس الجشطالت في نوعٍ من ردّة الفعل على علم النفس الذرّي بجميع أشكاله، وفي نوع من العداء لكلّ من السلوكية والاستبطانية. وتقوم ركيزته الأساسية على اعتبار العمليات العقلية والسلوك غير قابلة للتحليل إلى وحدات أولية دون باقٍ. فالكلّية والتعضّي هما خاصتان لهذه العمليات منذ البداية. ومع أن هذه المدرسة قد انطلقت في البداية من حقل الإدراك، إلا أنها امتدّت ببحوثها بعد ذلك إلى مجال التعلّم وغيره من النواحي العقلية. (م).

أضحى على نحوٍ متزايد بقعةً خلفية منعزلة تركها وراءه تطور الطب النفسي الغربي، على الرغم من الدّين الذي سنظل ندين به لفرويد. ويبدو لي أنّ التحليل النفسي بوجهٍ عام، و«علم نفس الأعماق» بوجهٍ خاص، قد صارا بعيدين عن كلّ ماجرى في العلوم التي تتناول سلوك الإنسان في الثلاثين عامًا الماضية، بل إنّ الكثيرين منّا يتساءلون إلى متى سيظلّ ممكنًا لعلم النفس، الذي هو دراسة نفسٍ مزعومة، أن يبقى فرعًا من فروع العلم.

وإضافةً إلى التأثيرات التي ذكرتُ آنفًا، فإنّ هذا الكتاب ما كان ليُعَدّ دون قدر كبير من النقاش مع أشخاص منخرطين في العلاج النفسي على نحوٍ فاعل ونشيط. فقد أُتيح لي خلال بضع السنوات الأخيرة أن أدير حلقات دراسية حول موضوع هذا الكتاب وأن أكون محاضراً زائراً في عديدٍ من كليات الطب، والمشافي، ومعاهد الطب النفسي، من بينها كلية الطب في ييل، وعيادة لانغلي- بورتر في جامعة كاليفورنيا، ومعهد ك.غ. يونغ في زيوريخ، وكلية الطب النفسي في واشنطن، وكلية الطب في ستانفورد، وغيرها. فضلاً عن كثير من مشافي الطب النفسي الحكومية. ولذا فإنّ الشكر مُستَحَقّ لكلّ أولئك الذين كانوا وراء هذه الفرص التي أتيحت لي.

I

العلاج النفسي والانعتاق

لو نظرنا عن كثب إلى تلك الطرائق الحياتية المتمثّلة بالبوذية والتاوية، والڤيدانتا واليوغا، لما وجدنا فلسفةً ولادينًا بالمعنى الذي يُضفى على هاتين الكلمتين في الغرب، بل شيء أشبه بالعلاج النفسي وأقرب إليه. وإذا ما اعترتنا الدهشة أمام مثل هذا القول فمردٌّ ذلك إلى أننا ننظر إلى العلاج النفسي بوصفه شكلا عمليًا وماديًا من أشكال العلم، في حين ننظر إلى طرائق الحياة تلك بوصفها ديانات باطنية تُعنى بنطاقاتٍ من الروح تكاد أن تكون من خارج هذا العالم. أما سبب نظرتنا هذه فيعود إلى تضافر جهلنا بالثقافات الشرقية مع ماتنطوي عليه هذه الثقافات من تعقيدٍ يسبغ عليها سيماء الغموض والإبهام التي نُسقِطُ عليها تهويمات خاصة بنا ومن لَدُنّا. بيد أنّ الهدف الأساسي الذي تضعه هذه الطرائق الحياتية نصب أعينها هو هدف بسيط إلى حدٍّ يبعث على الدهشة، هدفٌ تبدو إزاءه كلّ تعقيدات التقّمص والقوى النفسية، والمهاتمات المتفوقين على البشر، ومدارس التقنية الأسرارية، ضَرْبًا من الساتر الدخاني يمكن للمتحرّي الساذج أن يضيع فيه إلى الأبد. وغنيٌ عن القول إنّ هذا المتحرّي الساذج يمكن أن يكون آسيويًا كما يمكن أن يكون غربيًا، مع أن الأول قلّما يبدي تلك السذاجة الشديدة التي تميّز الهاوي الغربي في مجال الباطنية. غير أنّ الدخان آخذٌ بالتبدّد، بعد أن أخفتْ كثافتُه لزمنٍ مديدٍ ذلك الإسهام المهمّ الذي أسهم به العقل الشرقي في ميدان المعرفة النفسانية.

ويكمن التشابه الأساسي بين طرائق الحياة الشرقية هذه والعلاج النفسي الغربي في عناية كلٍّ منهما بإحداث تغيّرات في الوعي، وفي الطرائق التي نشعر بها بوجودنا وعلاقتنا بالمجتمع البشري والعالم الطبيعي. ففي حين تتوجّه عناية المعالج النفسي الأساسية صوب إحداث تغيير في وعي الأفراد الذين يعانون من الاضطراب، فإنّ تعاليم البوذية والتاوية توجّه عنايتها نحو إحداث التغيير في وعي البشر الأسوياء، المتكيّفين اجتماعيًا. لكن المعالجين النفسيين يدركون اليوم على نحوٍ متزايد أنّ حالة الوعي السوية في ثقافتنا هي السياق والأرضية اللذان يتولّد منهما الاضطراب العقلي. فالتعقيد الذي تنطوي عليه مجتمعاتنا المتمتّعة بثروة مادية هائلة والميّالة إلى ممارسة التدمير المتبادل فيما بينها لايمكن أن يكون شرطًا مواتيًا للصحة الاجتماعية بأيّ حال من الأحوال.

غير أنّ التوازي بين العلاج النفسي و«سبُل الانعتاق» الشرقية، كما أسميتها[1]، ليس ذلك التوازي الدقيق في الحقيقة، بل يتّسم بفارقٍ بالغ الأهمية تشير إليه كلمة **النفسي** في عبارة «العلاج النفسي» [أو السابقة ـ Psycho في المصطلح الإنجليزي Psychotherapy]. فعلم النفس الغربي كان قد وجّه عنايته، تاريخيًا، إلى دراسة النفس أو العقل بوصفهما كيانًا سريريًا أو عياديًا، في حين لم تعمد الثقافات الشرقية إلى تصنيف العقل والمادة، والنفس والجسد، على النحو الذي صنّفها به الغرب. وذلك على الرغم من أنّ علم النفس الغربي قد عَمِلَ على تنمية جذوره التاريخية تلك بحيث لم يَعُدْ راضيًا عن مصطلح «النفسيّ» كمصطلح يوصّف مجالاً رئيسًا من مجالات السلوك البشري. لايقتصر على أنه لم يعد ممكنًا، كما أَمِلَ فرويد ذات مرّة، أن نردّ علم النفس إلى علم الأعصاب، والعقل إلى الجسد، كما لايقتصر على أنه لم يَعُدْ بوسعنا إحلال كيان «الجهاز العصبي» محلّ كيان «العقل» واستبداله به، بل تعدّاه إلى أنّ علم النفس لم يَعُدْ بمقدوره أن يقف في منأىً عن تلك الثورة الشاملة في التوصيف العلمي التي جرت ولاتزال تجري في هذا

القرن العشرين، تلك الثورة التي صارت فيها التصورات المتعلّقة بالكيانات و«الأشياء»، سواء كانت عقلية أو مادية، تصورات عتيقة وبالية. فلغة العلم الحديث، سواء كانت تصف تغيرات كيميائيةً أو أشكالاً بيولوجية، بنىً نوويةً أو سلوكًا بشريًا، هي لغة تُعنى بنماذج العلاقات المتغيرة.

ولعلّ هذه الثورة أن تكون قد تركت على الفيزياء والبيولوجيا أثرًا أعمق بكثير من الأثر الذي تركته على علم النفس، في الوقت الذي بقيت فيه أفكار التحليل النفسي النظرية سالمةً لم تمسّها يد هذه الثورة. أمّا الكلام الشائع والفهم الشائع في المجتمع، بما فيه المثقفون، فلم يتأثّر إلا تأثّرًا طفيفًا بحيث لايزال من الصعب أن ننقل ما قد حدث بلغةٍ غير رياضية. وتبدو قدرتنا على وصف العالم باعتباره نماذج من العلاقات، دونما حاجةٍ لأن نتساءل ما «الأشياء» التي «تتألف منها» هذه النماذج، كما لو أنها إهانة للحسّ السليم أو الفهم الشائع. ذلك أنّ العالِم حين يتحرّى مادةً أو شيئًا يقوم بوصف مايجده من حيث هو نموذج بنيوي أو بلغةِ هذا النموذج. ولو فكّر المرء بهذا الأمر، فأيّة لغةٍ أخرى يمكن أن يستخدم؟ فالإحساس بالشيء لاينشأ إلا حين تواجهنا نماذج شديدة الاختلاط أو مترابطةً ترابطًا وثيقًا بحيث لايمكن لنا أن نصفها أو نرسمها بالتفصيل. فالمجرّة البعيدة تبدو للعين المجرّدة نجمًا متماسكًا، وتبدو قطعة الفولاذ كتلة من المادة متماديةً لايمكن اختراقها. أما حين نغيّر درجة التكبير فنستخدم المراصد والمجاهر، نجد أنّ المجرّة تتّخذ بنية سديمٍ حلزوني وأنّ قطعة الفولاذ تتحول إلى منظومة من النبضات الكهربائية تدوّم في فضاءاتٍ شاسعة نسبيًا. وفكرة الشيء لاتعبّر سوى عن تجربةِ التوقّف عند حدٍّ لاتكون عنده حواسنا أو أدواتنا من الدقّة بحيث تستطيع أن تستخرج النموذج وتصفه بدقّة.

وهذا مايحدث أيضًا حين يتحرّى العالِم أيّة وحدة من وحدات النموذج تدركها العين المجرّدة بسبب تميّزها وإمكانية اعتبارها كيانًا منفصلاً. فهو يجد أنّه كلما دقّق في رَصْدِهَا ووَصْفِهَا كان يصف أيضًا ذلك الوسط الذي تتحرك فيه

والنماذج التي تبدو مرتبطةً بها دونما انفصال. وكما قال تيلهارد دو شاردان[٢]، فإنّ انعزال النماذج الذريّة، الفردية، «ليس سوى ضَرْبٍ من خداع الفكر».

حين ننظر إلى الشيء [كذا] الذي يتألّف منه الكون في واقعه المادّي، الملموس، نجد أنّه لاينقسم وأنّه يشكّل في كلّيته... شيئًا واحدًا لايعرف القسمة، مثل «ذرّةٍ» عملاقة... وكلّما توغّلنا في المادة أبعد وأعمق، باستخدام طرائق فعّالة على نحوٍ متزايد، كلما واجهنا اعتماد أجزائها المتبادل بعضها على بعضها الآخر... فمن المستحيل أن نقطع هذه الشبكة، أو أن نعزل قسمًا منها دون أن تهترئ وتَبْلى وتنحلّ خيوطها من حوافها كلّها.

ففي مكان الشيء المجرّد المتلاحم الصلد نجد نماذج متلاحمة على نحوٍ متمفصل ومترابطة دونما انفصال.

أمّا أثر ذلك على دراسة السلوك البشري فيتمثّل في أنه يغدو من المستحيل أن نفصل النماذج النفسية عن النماذج الاجتماعية، والبيولوجية، والبيئية. كما تأخذ فروع المعرفة القائمة على مايبدو الآن وكأنه تقسيمات فجّة وبدائية للطبيعة بالالتحام فيما ندعوه بشيءٍ من الخراقة باسم الهجائن مثل «الطب النفسي العصبي»، و«البيولوجيا الاجتماعية»، و«الفيزياء الحيوية»، و«السياسة الطبيعية». فحين يبلغ التخصّص عمقًا معينًا تبدأ أقسام المعرفة العلمية بالسير معًا نظرًا لتقدّمها بما يكفي لأن ترى العالم ذاته يسير معًا، مهما بدتْ أجزاؤه منقطعةً بعضها عن بعضها الآخر. ومن هنا ذلك النقاش المتزايد حول الحاجة إلى «علمٍ موحَّد» وإلى لغةٍ واصفة مشتركة بين جميع فروع العلم. ومن هنا، أيضًا، تلك الأهمية المتنامية التي يحظى بها علم الوصف، وعلم الاتصال، وعلم نماذج العلامات والإشارات التي تمثّل نموذج العالم وتَشْرحه.

ومع أنّ ثقافات آسيا القديمة لم تتوصّل قطّ إلى ماتوصّل إليه الغرب الحديث من معرفة مادية دقيقة وصارمة، إلا أنها التقطت من حيث المبدأ أشياء كثيرة لم تظهر لنا إلا الآن[٣]. فمن المستحيل أن نصنّف الهندوسية والبوذية كديانتين، أو فلسفتين، أو علمين، أو حتى كمنظومتين أسطوريتين، أو بوصفهما خليطًا من هذه العناصر الأربعة جميعها، ذلك أنّ التفريع كان بالنسبة لهما أمرًا غريبًا حتى في شكله الأساسي المتمثّل في انفصال الروحيّ والماديّ. والهندوسية هي في الحقيقة ثقافة كلّية، شأنها شأن الإسلام واليهودية، وإنْ لم يكن بمقدورنا أن نقول الشيء ذاته عن البوذية. فهذه الأخيرة، على غرار أوجهٍ من الهندوسية، كالڤيدانتا واليوغا، وعلى غرار التاوية في الصين، ليست ثقافة بل نقد للثقافة، وثورة على الثقافة المشتملة عليها هي ثورة طويلة بعيدة عن العنف وأقرب إلى «المعارضة الموالية». وهذا مايُضْفي على سبُل الانعتاق تلك شيئًا تشترك به مع العلاج النفسي أبعد من الاهتمام بتغيير حالات الوعي. ذلك أنّ مهمة المعالج النفسي هي أن يُحْدث ضَرْبًا من التسوية بين الشعور الفردي والمعايير الاجتماعية دون أن يضحّي بسلامة الفرد وتكامله. وهو يحاول أن يساعد الفرد على أن يكون ذاته وأن يعتمد على نفسه دون إساءة لمجتمعه لا ضرورة لها، وأن يكون في العالم (عالم العُرْف الاجتماعي) دون أن يكون من العالم. وثمّة نصّ بوذي صيني يصف الحكيم بكلماتٍ تذكّر بقوة بالشخصية «داخلية التوجّه» عند رايسمان أو الشخصية «المحقّقة لذاتها» عند ماسلو:

وحده يسير في كلّ مرّة، وحده يطوف على الدوام؛
وكلٌّ كاملٍ يمشي الهوينا على درب النرڤانا(*)
الوحيد ذاته؛

(*) النرڤانا، Nirvana، كلمة سنسكريتية، يعود استخدامها في اللغة الإنجليزية إلى عام ١٨٣٦. وهي تتألف في الأصل من المقطعين Nir، يطفيء، أو يُخْمِد، و va بمعنى ينفخ، الأمر الذي يجعل الكلمة تعني في مجملها «الانطفاء» أو «الإخماد»، أي الهدف البوذي المتمثّل في الوجود الخالي من المعاناة، حيث تسعى البوذية إلى الوصول إلى حالة سامية من التحرر عن طريق إخماد الرغبات والوعي (م).

قديمةٌ نغمته، شفافةٌ روحه، وألحانُه

عالية في العادة،

نحيل القسمات، متين البنية، لايعير الآخرين

انتباهًا أيّما انتباه(٤).

لقد عنُيِ َالعلاج النفسي، منذ فرويد فصاعداً، بالعنف الذي يمارسه الكبت الاجتماعي على العضوية البشرية ووظائفها. وكلما كان المعالج في صفّ المجتمع فإنّه يؤول عمله على أنه تكييف للفرد وإخضاع لـ «دوافعه اللاواعية» لمقتضيات المسؤولية الاجتماعية. غير أنّ هذا «العلاج النفسي الرسميّ» مفتقرٌ إلى السلامة والكمال وقد تحوّل إلى أداة طيّعة في يد الجيوش، والبيروقراطيات، والكنائس، والشركات، وكلّ القوى الرامية إلى غسل دماغ الفرد. وهذا مايفرض على المعالج المعنيّ حقًّا بمساعدة الفرد أن يكون ناقداً لهذا المجتمع. لابمعنى أن ينخرط مباشرةً في ثورة سياسية ضدّ هذا الوضع، بل بمعنى أن يُعين الفرد على تحرير نفسه من أشكال التشريط الاجتماعي، الأمر الذي يشتمل على التحرر من كراهية هذا التشريط ذاتها، نظراً لأنّ الكراهية هي نوع من القيد الذي يقيّد الفرد إلى موضوع هذه الكراهية. ومن وجهة النظر هذه، فإن المشاكل والأعراض التي يسعى المريض لأن يتخلّص منها، والعوامل اللاواعية التي تقف خلفها، تكفّ عن كونها نفسية وحسب. فهي تكمن في كامل النموذج الخاص بعلاقته مع البشر الآخرين، وتكمن بصورة أخصّ في تلك المؤسسات الاجتماعية التي تحكم هذه العلاقات؛ أي في قواعد الاتصال التي تستخدمها الثقافة أو الجماعة. وهي قواعد تشتمل على أعراف اللغة والقانون، والأخلاق والجمال، وعلى المنزلة، والدور، والهوية، وعلى النظرة إلى الكون، والفلسفة، والدين. فهذا المعقَّد الاجتماعي الكامل هو مايعطي الفرد تصورّه عن نفسه، وهو مايعطيه حالة وعيه، بل وشعوره بوجوده. بل إنّ هذا المعقّد هو ما يحدّد فكرة العضوية البشرية عن فرديتها، التي يمكن أن تتّخذ أشكالاً شتّى مختلفة أشدّ الاختلاف.

وإذْ يرى المعالج النفسي كلّ هذا، فإنّ عليه أن يدرك أن علمه، أو فنّه، قد أسيئت تسميته، ذلك أنه معنيّ بما يتعدّى النفس ومشاكلها المخصوصة بكثير. وهذا بالضبط مايدركه عدد كبير جداً من المعالجين النفسيين، وهو أيضًا مايجعل سُبُل الانعتاق الشرقية وثيقة الصلة بعملهم. فهم يتعاملون مع بشر ينشأ الكرب لديهم مما يمكن أن ندعوه **مايا**(*)، وهي كلمة هندوسية ـ بوذية لايقتصر معناها الدقيق على «الوهم» بل يطال كامل تصورّ العالم في ثقافة من الثقافات، منظوراً إليه بوصفه وهمًا بالمعنى الأصلي الدقيق لكلمة اللعب (ludere، باللاتينية). فهدف الانعتاق ليس تدمير **المايا** أو الإطاحة بها بل رؤيتها على ماهي عليه، أو الرؤية بطريقة تتخطّاها. أمّا اللعب فيقتضي ألا نأخذ الأمور على محمل الجّد، أو بعبارةٍ أخرى ألا نخلط بين الأفكار التي نحملها عن العالم وعن أنفسنا، والتي هي أعراف ومؤسسات اجتماعية، وبين الواقع. فقواعد الاتصال ليست بالضرورة قواعد الكون، والإنسان ليس الدور أو الهوية اللذين يسبغهما عليه المجتمع. وحين يكفّ الإنسان عن الخلط بين نفسه وبين تعريفه الذي أطلقه عليه الآخرون، فإنه يصبح كونيًا وفريداً في الوقت ذاته. فهو كوني إذْ لا انفصال بين عضويته والكون. وهو فريد إذْ هو **هذه** العضوية بالضبط وليس أي قالب من قوالب الدور، أو الطبقة، أو الهوية، تفرضه عليه مقتضيات الاتصال الاجتماعي.

والحال، أنّ هنالك أسبابًا متعددة لنشوء الكرب من خلط هذه **المايا** الاجتماعية مع الواقع وإحلالها محلّه. فثّمة صراع مباشر بين ما هي عليه عضوية الفرد وما يقوله عنها الآخرون أو ينتظرونه منها. وغالبًا ماتنطوي قواعد الاتصال الاجتماعي على تناقضات تفضي إلى معضلات مستعصية في الفكر، والشعور، والعمل. كما يمكن لخلط المرء بين ذاته وبين رؤية محدودة وفقيرة لدوره أو هويته أن يؤدّي إلى خلق مشاعر العزلة، والتوحّد، والاغتراب. كما يمكن للفروق الكثيرة

(*) المايا، maya، مفهوم الوهم ولا واقعية العالم، أو التجسيد المشخَّص لهذا المفهوم. وهي صورة العالم عند الهندوسية(م).

بين الأفراد وسياقاتهم الاجتماعية أن تدفع هؤلاء الأفراد في سُبُل شتّى من التماس التخلّص من هذه الصراعات. فبعضهم يلتمس ذلك في حالات الذهان والعصاب التي تحتاج إلى معالجة طبية نفسية، أمّا معظمهم فيلتمسون الراحة في طقوس العربدة المسموح بها اجتماعياً مثل التسلية الجماهيرية، وفي التعصّب الديني، والمداعبات الجنسية المتطاولة، والكحول، والحرب، وبقية هذه القائمة من ضروب الفرار المملّة والبربرية.

ومن الطبيعي، إذاً، أن يُقال إنّ الحاجة إلى العلاج النفسي تتخطّى أولئك الذين يعانون من الذهان أو العصاب بالمعنى السريري، ومنذ سنين كثيرة وأعداد متزايدة من البشر يتلقّون العلاج النفسي في حين كانوا في السابق يلتمسون المشورة من كاهن أو صديق متعاطف. غير أنّ أحداً إلى الآن لم يكتشف كيف يمكن تطبيق العلاج النفسي على أساس جماهيري. ونسبة المعالِجين المتدرّبين إلى مجموع السكان هي واحد إلى ثمانية آلاف، كما أنّ تقنيات العلاج النفسي مديدة ومكلفة. أمّا شعبية هذا العلاج المتنامية فتعود أساساً إلى الهيبة العلمية التي يتمتّع بها وإلى هيبة المعالِج بوصفه عالمًا لا مجرّد رجل دين يمارس التطبيب، علماً أنّ مهنة العلاج النفسي لاتزال بعيدة كل البعد عن كونها علماً، وهو الأمر الذي يعترف به معظم المعالجين النفسيين المحترمين، في جلساتهم الخاصة على الأقلّ. فليس هنالك، بدايةً، أية نظرية عامة مقبولة في هذا المجال، أو أيّة منظومة اصطلاحية من المنظومات التي تميّز العلم، وإنّما مجموعة متنوعة من النظريات المتصارعة والمتضاربة والتقنيات المتشعّبة المختلفة. كما أنّ معرفتنا بعلم الأعصاب، إذا ماكان هذا العلم هو أساس الطب النفسي كما يُقَال، لاتزال محدودة إلى أبعد حدّ. والأنكى من ذلك أنه ليس هنالك بعد أي دليل واضح على أنّ العلاج النفسي يتعدّى كونه ضرباً من الدواء الذي يُعطى لإرضاء المريض فيصيب حيناً ويخطئ حيناً آخر، كما أنه ليست هنالك بعد أية طريقة موثوقة للتمييز بين «الشفاء» الذي يوفّره العلاج وبين هجوع المرض بصورة عفوية، اللهم ماعدا في حالة الأعراض الذهانية

التي يمكن السيطرة عليها باستخدام أدوية معينة. أمّا بعض التقنيات المُسْتَخدَمة في العلاج النفسي، بما في ذلك الجراحة الفصيّة والمعالجة بالصدمة، فهي ليست سوى إجراءات نابعة من اليأس المحض.

ومع ذلك، فإنّ هذه المهنة هي بصورة إجمالية نوع من الأخوية الحليمة والمخلصة، منفتحة تجاه جميع الأفكار والتجارب الجديدة. ولقد جمع العلاج النفسي قدراً هائلاً من المعلومات التفصيلية مع أنه لايعلم ماالذي يفعله بها. وثمّة إدراك متزايد بأنّ على الطب النفسي، إذا ما أُريد له أن يتقدّم أيمّا تقدّم، أن يكون حليفًا لعلم الأعصاب والبيولوجيا من جهة أولى ولعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا من جهة ثانية. وينبغي أن نتساءل، إذاً، ما الوسط الآخر من أوساط مجتمعنا الذي يمكن أن ننتظر منه أن يفعل شيئًا حيال كرب الفرد في صراعه مع المؤسسات الاجتماعية التي هي متناقضة ذاتيًا، أو بالية، أو مقيِّدة دونما حاجة أو ضرورة، بما في ذلك التصوّر السائد الآن عن الفرد ذاته، أو عن الأنا الذي يغلّفه الجلد.

إن السبب الذي يدفع كثيراً من البشر إلى طلب مشورة المعالج النفسي وليس رجل الدين لايقتصر على حقيقة أنّ العلم يحظى بهيبةٍ تفوق هيبة الدين. فكثير من حلقات البحث اللاهوتية البروتستانتية واليهودية تشتمل على مناهج تثقيفية في مجال «الطب النفسي الرعاوي»، تتضمن فترات من الإقامة في مشافي الطب العقلي. ويُضَاف إلى ذلك أنّ الدين قد دخلته القيم الليبرالية إلى درجةٍ بات فيها من المتاح للمرء في كلّ الحواضر وفي كثير من المناطق الريفية أن يجد رجلَ الدين الذي يصغي إلى مصاعبه الفردية بأكبر قَدْرٍ ممكن من التعاطف والكرم، وبِقَدْرٍ كبيرٍ من الذكاء في معظم الأحيان. غير أنّ مايعيق رجل الدين عن حلّ الصراعات بين الفرد والمؤسسات الاجتماعية هو دوره على وجه التحديد. فهو يمثّل كنيسةً، وجماعةً، ونحن نعلم أنَّ الجماعات الدينية كلّها دون استثناءٍ يُذْكَر تعمل على توطيد المؤسسات الاجتماعية لا على الرؤية بطريقةٍ تتخطّاها. ولايعني ذلك أن معظم الجماعات الدينية تُمْسِكُ عن النقد الاجتماعي، فهذا بعيد كلّ البعد عن الحقيقة.

فمعظم هذه الجماعات تعارض **بعض** المؤسسات الاجتماعية معارضة عنيفة، لكنها تغرس في الأذهان مؤسسات أخرى دون أن تفهم ماتتّسم به من طبيعة تقليدية قائمة على العرف. ذلك أنّ هذه المؤسسات التي تغرسها في الأذهان هي مؤسسات تدّعي لنفسها سلطانًا على إرادة الله أو على قوانين الطبيعة، فتجعل من العسير على أعضائها أن يروا أنّ هذه المؤسسات الاجتماعية ليست سوى قواعد اتصال ليس لها أي سريان كوني يتعدّى سريان قاعدة نحوية معنية. ويُضاف إلى كلّ هذا أنّ في خلفية ذهن رجل الدين، مهما يكن متعاطفًا، تلك الرغبة الدائمة في إعادة الفرد إلى خراف كنيسته.

ففكرة الخلاص اليهودية والمسيحية تعني على وجه الدقّة أن يكون المرء عضواً في جماعة، واحداً من **طائفة القدّيسين**. فالكنيسة من الناحية النظرية والمثالية هي الكون كلّه بوصفها **جسد المسيح**، ولأنّ «ما من يونان ولا يهود، ما من عبيد ولا أحرار» في المسيح، فإنّ الانتماء إلى المسيح، **يمكن** أن يعني الانعتاق من المايا ومقولاتها. يمكن أن يعني أنّ تعريف المرء وتصنيفه القائمين على العُرْف والتقليد ليسا ذاته الحقيقية، وأنني «أعيش، إنّما لستُ أنا؛ بل المسيح هو الذي يعيش فيّ». غير أنّ ذلك يعني من الناحية العملية قبول الديانة التي تدين بها جماعة من الجماعات المسيحية وقبول نيرها، واعتبار منظومة الأعراف والتعريفات الخاصة بها على أنها الوقائع الأشدّ جدّية وخطورة. وواحدٌ من أهمّ الأعراف المسيحية هذه الأيام هو تلك النظرة التي ترى إلى الإنسان بوصفه «الأنا الذي يغلّفه الجلد»، كما أسميته، أي بوصفه تلك النفس المستقلة وحاملها الجسدي اللذان يشكّلان معًا شخصيةً فريدةً وذات قيمة جوهرية في عين الربّ. ولاشكّ أنّ هذه النظرة هي الأساس التاريخي للأسلوب الغربي الخاص بالفردية، ذلك الأسلوب الذي يمنحنا إحساساً بأنفسنا كما لو كنا جُزُرًا من الوعي معزولةً، تواجهنا تجارب موضوعية هي «آخر» تمامًا. ولقد تطور لدينا هذا الإحساس حتى بلغ درجة من الحدّة المرضية فعلاً. غير أنّ منظومة الأعراف التي تغرس هذا الإحساس هي ذاتها من تطالب هذا الأنا المعزول بالتعريف بأن يسلك كعضوٍ في جماعة وبأن يخضع

دونما تحفّظ لنموذج الكنيسة الاجتماعي. أمّا التوتّر المتولّد على هذا النحو، مهما يكن ممتعًا ومثيرًا في بعض الأحيان، فلابدّ أن يتعطّل ويتوقف عن العمل على المدى البعيد شأنه شأن أيّ تناقض ذاتي مسطّح آخر. بل إنه نوع من السياق الأمثل لتوليد الذهان، على الرغم من كونه نوعًا من السياق المثالي للعلاج أيضًا إذا ما أدرك الزعماء الدينيون ذلك التناقض ولم يأخذوه على محمل الجدّ. وبعبارة أخرى، فإنّ بمقدور رجل الدين أن يكون شخصًا مفيدًا على نحوٍ استثنائي إذا ما استطاع أن يرى بطريقة تتخطّى ديانته. إلا أنّ دربته وموقعه الاقتصادي لايشجعانه على فعل ذلك، الأمر الذي يبوّيء العلاج النفسي موقعًا متميّزًا بالقياس إلى الدين.

ما رأيناه إلى الآن هو، إذًا، أنّ ثمة اهتمامين مشتركين بين كلٍّ من العلاج النفسي وطرائق الانعتاق التي ذكرتها، الأول هو تحويل الوعي وتحويل شعور المرء بوجوده، والثاني هو تحرير الفرد من أشكال التشريط التي تفرضها عليه المؤسسات الاجتماعية. والسؤال الذي نطرحه الآن هو ما الوسائل الناجعة لسبر هذا التشابه بحيث نجعله في خدمة المعالِج؟ هل ينبغي على هذا المعالِج أن يتلقى دروسًا عمليةً في اليوغا؟ هل ينبغي عليه أن يُمضي فترةً من الزمن في أحد معابد زن اليابانية، إضافةً إلى سنوات تدربّه في كليات الطب وفي أقسام الطب النفسي أو معاهد التحليل؟ لا أعتقد أن هذه هي الغاية مطلقًا. بل يمكن حتى للمعرفة النظرية بثقافات أخرى أن تعيننا علي فهم ثقافتنا، إذْ يمكن أن نتحصّل على شيء من الوضوح ومن الموضوعية حيال مؤسساتنا الاجتماعية عن طريق مقارنتها بغيرها. كما يمكن أن يعيننا ذلك على التمييز بين التخييل الاجتماعي، من جهة أولى، والنماذج والعلاقات الطبيعية، من جهة أخرى. فإذا مااشتملت الثقافات الأخرى على تعاليم تُبدي شيئًا من الاشتراك مع العلاج النفسي، فإنّ المعرفة النظرية بطرائق هذه التعاليم، وموضوعاتها، ومبادئها، يمكن أن تمكّن المعالِج النفسي من امتلاك منظور أفضل ينظر من خلاله إلى مايقوم به هو نفسه.

والحقّ، أنّ تلك هي الحاجة الملّحة التي يحتاجها المعالِج. فقد رأينا أنّ علم النفس والطب النفسي في وقتنا الراهن هما في حالة من الاضطراب النظري الشديد. وقد يبدو غريباً أن يُقَال إنّ معظم هذا الاضطراب ناجم عن عوامل لاواعية، فما هي مهمة هذين العلمين إنْ لم تكن فهم «اللاوعي» على وجه التحديد؟ بيد أنّ العوامل اللاواعية التي تنيخ بثقلها على كاهل العلاج النفسي تتجاوز بكثير رضّات الطفولة وكبت القلق والجنس. ومثال ذلك أنّ المعالِج النفسي يواصل عمله وهو مُحَمَّل بـ «لاوعي فلسفي» لم يكد يتفحّصه أيّما تفحّص. وهو ينزع، بسبب تخصصه الرفيع ذاته، إلى تجاهلٍ لا يقتصر على فلسفة العلم المعاصرة وحدها، بل يتعدّاها إلى تلك المقدمات والمنطلقات الميتافيزيقية الخفية التي تشكّل أساساً لكلّ أشكال النظرية النفسية الأساسية. والميتافيزيقا اللاواعية هي أردأ أنواع الميتافيزيقا. فما هو موقفنا، إذاً، إذا ما كانت افتراضات التحليل النفسي الميتافيزيقية المسبقة غير مشروعة أو مفيدة، أو إذا كانت نظريته مرتكزة على معطيات أنثروبولوجية زائفة تعود إلى القرن التاسع عشر؟ لقد ألحّ يونغ في كتاباته كلّها مرّة بعد مرّة على أنه يتكلم بوصفه عالِمًا وطبيباً لا بوصفه ميتافيزيقياً. ومما قاله يونغ إنّ «علم النفس خاصتنا هو... علم يدرس ظواهر محضة دون أية تضمينات ميتافيزيقية» وإنّه «يتناول كلّ المزاعم والتأكيدات الميتافيزيقية بوصفها ظواهر عقلية، ويعتبرها بيانات عن العقل وبنيته مستمدّة في جوهرها من ميول لاواعية معينة(٥)». غير أنّ هذا هو بحدّ ذاته افتراض ميتافيريقي هائل. فالصعوبة تكمن في أنّ الإنسان لايكاد يمكنه أن يفكّر أو يعمل في أيّ حال من الأحوال من غير نوعٍ من المنطلق الميتافيزيقي، أو من غير ضَرْبٍ من البداهة أو الحقيقة المقرَّرة الأساسية التي لايمكنه أن يوكّد صحتها تماماً ولا أن يعرّفها تماماً. ومثل هذه البداهات تشبه قواعد الألعاب؛ حيث يوفّر بعضها أرضية للألعاب الممتعة والمثمرة في حين أن بعضها الآخر لايوفّر ذلك، إلا أنها تبقى مهمة على الدوام لفهم تلك الألعاب بأكبر قَدْرٍ من

الوضوح. فقواعد لعبة التّكْ تَكْ تو(*) ليست مثمرة أو مفيدة بقدر قواعد الشطرنج، فماذا لو كانت بداهات التحليل النفسي تشبه قواعد اللعبة الأولى وليس الثانية؟ أليس ذلك أشبه بعودة العلم إلى مستوى من الرياضيات حين لم تكن الهندسة قد تجاوزت إقليدس؟

والعوامل اللاواعية في العلاج النفسي تشتمل أيضًا على السياقات الاجتماعية والبيئية لكلّ من المريض والمعالِج على حدّ سواء. وهي سياقات غالبًا مايتمّ تجاهلها في وضعٍ يغلق فيه شخصان على نفسيهما ويتعاملان بسرية وخصوصية. وكما يقول نورمان. أ. براون، فإنّ هنالك

> **خسارة معينة في الفهم ينطوي عليها نزوع التحليل النفسي إلى عزل الفرد عن الثقافة. فما إنْ ندرك حدود الكلام من على الأريكة، أو الأحرى، ما إنْ ندرك أنّ الكلام من على الأريكة هو فعالية في الثقافة، حتى يتضّح أنّ ما من شيء لكي يقوم التحليل النفسي بتحليله سوى هذه الإسقاطات الثقافية ـ عالم أحياء الفقر والرذيلة والبرقيات والصحف ـ الأمر الذي يعني أنّ من غير الممكن للتحليل النفسي أن يحقّق ذاته إلا حين يصبح تحليلاً تاريخيًا وثقافيًا(٦).**

ألا يعني هذا أنّ مايحتاج إلى التحليل والإيضاح في سلوك الفرد هو الطريقة التي يعكس بها هذا السلوك تناقضات الثقافة واضطراباتها؟

لاتبرز النماذج الثقافية الآن إلى النور، ولاتتضح الافتراضات الميتافيزيقية إنْ لم نتمكن من أن نخطو خارج المنظومات الثقافية أو الميتافيزيقية التي تشملنا عن طريق مقارنتها بغيرها. وثمّة من يرى أن ذلك مستحيل تمامًا، وأن انطباعاتنا عن

(*) لعبة التّك تك تو: لعبة يتناوب فيها كلّ من اللاعبين رسم علامة خاصة به ضمن مربع من مربعات رقعة معينة. ويفوز فيها من يوفّق قبل غيره إلى ملء ثلاثة مربعات متوالية بعلامته الخاصة(م).

الثقافات الأخرى هي انطباعات يشوّهها التشريط الذي نعيش فيه تشويهًا دائمًا لاسبيل إلى اجتنابه. بيد أنّ هذه الرؤية هي ضربٌ من المذهب الذاتي الثقافي، وهي تكافئ القول إننا لانستطيع قطّ أن نقيم اتصالاً حقيقيًا مع شخص آخر. ولو كان ذلك صحيحًا، لكانت كلّ دراسة للغات الأجنبية أو المؤسسات الغربية، بل وكلُّ تَخَاطُبٍ مع أفراد آخرين، مجرَّد توسيعٍ لجهل المرء. ومع أنّه ما من سبيل لدحض هذه الرؤية بوصفها افتراضًا ميتافيزيقيًا، إلا أنّها تبقى تلك الرؤية التي لا تقدّم أي شيء يساعد على التطور والتقدّم المثمرين.

إنّ الوجه الإيجابي من أوجه الانعتاق كما تفهمه الطرائق الشرقية هو حرية اللعب على وجه التحديد. أمّا وجهه السلبي فهو نقد منطلقات «اللعبة الاجتماعية» وقواعدها التي تحدّ من هذه الحرية ولاتتيح مادعوناه بالتطور المثمر. وتُعَرَّف **النيرڤانا** البوذية بأنها الخلاص من السَمْسَارا(*)، ومعناها الحرفيّ **دورة الولادة و الموت**، أي الخلاص من الحياة التي تُعَاش في حلقة شريرة، في محاولة متكررة إلى مالا نهاية لحلّ مشكلة زائفة. ولذا فإنّ من الممكن مقارنة السَمْسَارا بمحاولة تربيع الدائرة، أو بناء آلية سرمدية الحركة. وهي أحجية لاحلّ لها تدفع المرء لأن يراجع الأساس ذاته مرّة بعد مرّة إلى أن يتضح أنّ السؤال الذي تطرحه ليس سوى هراء لامعنى له. وهذا هو السبب في أنّ الشخص العصابي يكرر نماذجه السلوكية ويعيدها، دون أن ينجح قطّ لأنه يحاول أن يحلّ مسألة زائفة أو خاطئة، وأن يضفي معنىً على ضَرْبٍ من التناقض الذاتي. فإن لم يستطع أن يرى أنّ المسألة ذاتها هي نوع من الهراء، ربما لاذ بعد ذلك بالذهان، وبالشلل والعجز، فلا يعود بمقدوره أن يفعل أيّ شيء مهما يكن. أو يمكن، بالمقابل، أن يكون «الاندفاع الذهاني» نوعًا من الاندفاعة الخارجة عن المألوف صوب لَعِبٍ حرٍّ ينبع من اليأس المُطْبِق، دون أن يدرك هذا الشخص أنّ المسألة مستحيلة الحلّ لا لأنّ حلّها عسير تمامًا، بل لأنها بلامعنى.

(*) السَمْسَارا، Samsara، حلقة مفرغة رهيبة تمرّ بها النفس البشرية عندما تموت ثم تولد من جديد على نحوٍ متكرر. وهي عقيدة في الهندوسية (م).

وإذًا، لكي يكون ثمة تطور مثمر في علم العلاج النفسي، وكذلك في حيوات أولئك الذين يرمي إلى مساعدتهم، لابدّ أن يتخلّص من حصاراته اللاواعية، وافتراضاته التي لم يتفحصها، والمسائل الزائفة التي تكمن في سياقه الاجتماعي. وواحدٌ من أشدّ الوسائل فعاليةً في تحقيق هذه الغاية هو، مرّةً أخرى، عقد المقارنات بين الثقافات، خاصة تلك الثقافات ذات التعقيد الرفيع كالثقافة الصينية والثقافة الهندية اللتين ترعرعتا في عزلة نسبية بعيداً عن ثقافتنا، وخاصةً أيضًا تلك المحاولات التي جرتْ ضمن هاتين الثقافتين ورمت إلى إيجاد سُبُل للانعتاق من نماذجها الخاصة. فمن الصعب أن نتخيّل أي شيء آخر أشدّ تثقيفًا للمعالِج النفسي من الفرصة التي يوفّرها هذا الأمر. لكن عليه كيما يفيد منها أن يتغلّب على تصوّره المعتاد الذي يزيّن له أنّ ما من شيء يتعلّمه من تلكِ التعاليم «قبل العلمية». وليس المقصود هنا، بالطبع، أن يتبنّى المعالِج الممارسات البوذية أو التاوية بمعنى أن يتحول من دين إلى دين. فلكي يتمكّن الغربي من فهم سُبُل الانعتاق الشرقية ويستخدمها بأي حال من الأحوال، من المهمّ تمامًا أن يحتفظ بحصافته العلمية، وإلا وقع في شراك الرومانسية الباطنية التي تنتظر الغافل المتهوّر.

واليوم، بعد منتصف القرن العشرين، لم تعد هنالك مشكلة كبيرة في تكريس وقت للإصغاء إلى الأفكار الشرقية. كما أنّ الاهتمام بها هو اهتمام كبير، وقد أثّرت بسرعة على تفكيرنا بفضل قوّتها الخاصة، على الرغم من الحاجة الباقية إلى مزيد من تأويل هذه الأفكار، وإيضاحها، وتمثّلها، فلا نستطيع، إذًا، أن نوجّه المعالِجين النفسيين إلى دراستها وكأنها شيء جديد تمامًا. لقد مضى ثلاثون عامًا منذ أن كتب يونغ:

> **حين باشرتُ عمل حياتي في ممارسة الطب والعلاج النفسيين، كنتُ أجهل الفلسفة الصينية جهلاً مطبقًا، ولم تُرِني تجاربي المهنية**

إلا لاحقًا أنني اتبّعت في تقنيتي، دون أن أعي ذلك، تلك السبل السرّية التي شغلت طوال قرون أفضل عقول الشرق(٧).

والحقّ، أن هذه المساواة التي يقيمها يونغ بين علم النفس التحليلي الخاص به وسبُل الانعتاق هي مساواة ينبغي أن نقبلها بشيء من التحفّظ، غير أنّ المهمّ هو أنه شعر بوجودها. ومع أنّ الاهتمام بهذا الأمر بدأ مع يونغ ومدرسته، مما دفع المدارس الأخرى إلى الاشتباه بـ «صوفيتها» المزعومة، إلا أنّ هذا الاهتمام قطع شوطًا أبعد بكثير حتى إنه قد يكون من المهم أن نوثّق المناقشات التي تناولت الأفكار الشرقية وظهرت في الكتب والمجلات النفسية خلال السنوات القليلة الماضية(*).

ولقد أشار غاردنر مورفي إلى المستوى الذي يمكن أن يكون عنده الفكر الشرقي وتبصّراته ذا قيمة بالنسبة لعلم النفس الغربي. ومورفي هذا هو عالم نفس يصعب إلصاق وصمة «الصوفية» اليونغية به. يقول مورفي:

إنْ كنّا جادّين في فهم كلّ مانستطيع فهمه عن الشخصية، سلامتها واضطرابها، فإنّ علينا أن نفهم معنى اختلال الإنّية(**)، أي تلك التجارب التي يبطل فيها إدراك الفرد لذاته ويتحول إلى إدراك غير متركّز على الذات. ومثل هذه التجارب تصفها الهندوسية بأنها تماهي الفرد تماهيًا جوهريًا مع الأتمان(***)، الكيان الكوني الفردي الفائق الذي

(*) تحت عنوان «إسهامات من مجالات ذات صلة»، يحتوي كتاب American Handbook of Psychiatry (Basis Books, Newyork, 1959) على كلّ المقالات التي كتبها إلهارد فون دو ماروس عن «الديانات» الشرقية والتي كتبها أقروم بن آقي عن بوذية زن (آلان واطس).

(**) اختلال الإنّية، de personalization، حالة مرضية تقريبًا تنتاب الفرد ويفقد خلالها شعوره بحقيقة ذاته كشخص واقعي، أو يفقد الإحساس بجسده، وربما شعر بأنه ميت. كما يستخدم هذا المصطلح الأجنبي للدلالة على فلسفة للكون لم تعد تعتبر القوى الطبيعية تجليات لعوامل خارقة للطبيعة أو آلهة. ويعرّفه يوسف مراد في كتابه «علم النفس العام» (ص٣٧٢) بأنه «اضطراب يصيب الشعور بالوحدة الذاتية فيحسّ الشخص عندئذ بأنّ إحساساته ورغباته وأفكاره غريبة عنه»(م).

(***) الأتمان، Atman، كلمة سنسكريتية، يُرَاد بها في الأدبيات الهندوسية روح العالم، أو مبدأ الحياة، أو الروح المطلقة أو نفس الكون التي تتخلّل كل شيء(م).

يتعالى على كلٍّ من الذات والمادّة... وبعض البشر يرغبون في مثل هذه التجارب؛ وغيرهم يرهبونها. ومشكلتنا هنا ليست في الرغبة فيها، بل في الضوء الذي تلقيه على النسبية التي يتّسم بها علم نفس الشخصية في الوقت الراهن... إنّ صيغة أخرى من صيغ الشخصية، يقلّ فيها الإلحاح على إدراك الذات أو يغيب، قد يثبت أنها الصيغة العامة أو الأساسية(٨).

والحقّ أنّ رؤية التغيير الذي تُحدِثُه سبُل الانعتاق الشرقية في الوعي الشخصي على أنه «اختلال في الإنّية»، بمعنى النكوص إلى نمط من الإدراك بدائي أو طفلي، هي واحدة من أسواء الفهم الشائعة. فقد أطلق فرويد على توق العودة إلى حالة الوعي الأوقيانوسي في الرحم اسم مبدأ النيرڤانا، ولطالما خلط أتباعه الأفكار المتعلقة بتعالي الأنا مع ضياع «قوّة هذا الأنا». وربما كان هذا الموقف نابعًا من إمبريالية أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر، حين كان من المألوف النظر إلى الهنود والصينيين بوصفهم همجًا متخلفين وجَهَلَة يحتاجون حاجة ماسّة لأن يعمل الاستعمار على ترقيتهم.

بيد أنّه لايمكننا أن نفرط في الإلحاح على أنّ الانعتاق لايشتمل على خسارة تلك المفاهيم التقليدية المألوفة كمفهوم الأنا أو تدميرها؛ فالانعتاق يعني الرؤية بطريقة تتخطّى هذه المفاهيم، على النحو الذي يمكن أن نستخدم فيه فكرة خط الاستواء دون أن نخلط بينه وبين علامة مادية ملموسة نرسمها على سطح الأرض. وبدلاً من الوقوع تحت سطوة الأنا، فإنّ الانعتاق يتجاوز هذا الأنا ويبزّه. ولقد عبّر أ. ف. بنتلي عن هذا الأمر دون أن تكون لديه معرفة واضحة بالبوذية أو الڤيدانتا، فقال:

لنكفّ عن المواربة في الشكّ الذي يكتنف التساؤل عن وجود الفرد. فلو وجدالفرد أسبابًا للاقتناع بأنه ليس موجودًا بالمعنى المشار

إليه، لما كان هنالك في الحقيقة أي انتقاص من واقع ما هو موجود. بل على العكس، سنجد إدراكًا متزايدًا للواقع. ذلك أنّ الفرد لايمكن أن يُطَّرح أو يُسْتَبْعَدإلا حين يّدي مزيدًا من الوجود، لاحين يدّعي نقصًا فيه. وحين يسقطالفرد فذلك لأنّ الحياة الواقعية تثبت، حين نتفحّصها بما يكفي من الاتساع، أنها بالغة الغنى بالنسبة له، وليست بالغة الفقر أو الإدقاع(٩).

ولا حاجة بالمرء سوى أن ينظر إلى تلك الملامح الحية المتنوعة وتلك الأعين المفتوحة على اتّساعها في الرسوم الصينية واليابانية التي تصورّ معلّمي زن العظماء لكي يرى أنّ المثال الأعلى للشخصية الظاهر هناك ليس سوى العدم الجمعيّ، أو الأنا الضعيف الذي يتلاشى عائداً إلى الرحم.

وخطأنا أننا قد افترضنا أنّ الفرد موضع تشريف وامتياز وأنّ فرادته تتعزّز إذْ نلحّ على انفصاله عن العالم الذي يحيط به، أو على اختلافه الأبدي الجوهري عن خالقه. بيد أن هذا الامتياز والتشريف هو أشبه بامتياز الكفّ حين نبترها عن الذراع! وحين قال سبينوزا إننا «كلما زادت معرفتنا بأشياء محددة، كلما عرفنا الله أكثر»، كان يتوقّع أن نكتشف أنه كلما زاد التمفصل بين صورتنا عن الإنسان وصورتنا عن العالم زاد إدراكنا لنسبية العالم وللترابط بين جميع نماذجه في كلّ واحد غير منقسم. والمعالِج النفسي يكون على وفاق تام مع سبُل الانعتاق حين يصف غاية العلاج بأنها التفردن (يونغ)، أو تحقيق الذات (ماسلو)، أو الاستقلال الذاتي الوظيفي (ألبورت)، أو الذاتية المبدعة (أدلر)، غير أنّ النبتة التي تطمح لأن تطرح ثمارها كاملة لابدّلها أن تنغرس عميقًا في التربة، فإذا ماصعدت ساقها إلى أعلى ارتفعت الأرض كلّها نحو الشمس.

II

المجتمع وسلامة العقل

على الرغم من أننا لانستطيع بَعْد أن نبيّن أنّ المجتمع هو مجموعة من البشر على النحو الذي يتألّف فيه الإنسان من مجموعة من الخلايا، إلا أنّ من الواضح أنّ أية جماعة اجتماعية هي شيء يتخطّى محصّلة أعضائها. فأمر البشر لايقتصر على العيش في تجاور أو تقارب. وأن تجد المحصّلة يعني أن تجمع الأشياء معًا في ضَرْبٍ من الاتّساق واحدٍ لواحد مع سلسلة من الأرقام، على نحوٍ تكون فيه العلاقة بين ١ و٢ و٣ و٤ من البساطة إلى درجة لاتتيح لها أن تشبه بأي حال من الأحوال تلك العلاقة التي تربط بين بشر يعيشون معًا. فالمجتمع هو بشر يعيشون معًا في نموذج معين من السلوك يجعل كلّ الآثار المادية كالطرق وبنية المدن، والقوانين واللغة، والأدوات والنتاجات الصنعيّة، تشكلّ نوعًا من «الأقنية» التي تحدّد السلوك المستقبلي الذي ستسلكه الجماعة. ويُضاف إلى ذلك أنّ المجتمع لا «يتركّب» من بشرٍ على النحو الذي يتألّف فيه البيت من الآجر، أو حتى على النحو الذي يلتئم فيه شملُ الجيش من مجنّديه. وبكلامٍ أدقّ، فإنّ المجتمع ليس شيئًا بقدر ما هو سيرورة من الفعل لايمكن التمييز عمليًا بينها وبين الكائنات البشرية والحيوانات، وبينها وبين الحياة ذاتها. وعدم وجود عضوية بشرية دون أبوين، ذكر وأنثى، هو أمر يشير مسبقًا إلى وجود المجتمع.

والمجتمع، بوصفه نموذجًا من السلوك، هو قبل أيّ شيء آخر منظومة من البشر في اتصالٍ يحدّده ضَرْبٌ من الفعل المتّسق. فلكي تستمر هذه المنظومة، لابدّ

أن يتّسق ما يُفْعَل مع ما قد فُعِل. فالنموذج يُدْرَك بوصفه نموذجًا لأنه لاينفكّ يشير إلى ماضيه؛ وهذا بالضبط مايوطّد ماندعوه بالنظام والهوية، وهو وضعٌ لاتتحول فيه الأشجار فجأةً إلى أرانب ولا يسلك فيه إنسانٌ فجأةً مثل غيره فلا نعود نعلم مَنْ هو. والسؤال «مَنْ هو؟» هو سؤال يشير إلى سلوكٌ متّسق. والمنظومة، والنموذج، والتماسك، والنظام، والاتفاق، والهوية، والاتّساق، جميعها كلمات مترادفة على نحوٍ من الأنحاء. غير أنه في نموذج متقلّب شديد الحراك مثْل المجتمع البشري، لايكون من اليسير أن نحافظ على اتّساق الفعل والاتصال. فذلك يقتضي أَرْصَنَ التوافقات بشأن ما هو النموذج، أو بعبارة أخرى ماهي قواعد المنظومة، أو اتّساقاتها. فمن غير التوافق على قواعد اللعب معًا لايمكن أن تكون هنالك لعبة. ومن غير التوافق على استخدام الكلمات، والعلامات، والإيماءات لايمكن أن يكون هنالك اتصال.

ولو كانت الكائنات البشرية قانعةً بمجرد البقاء لكان الحفاظ على المجتمع أمراً يسيراً. ففي هذه الحالة لن يكون البشر سوى حيوانات وحسب، مكتفين بالأكل والنوم والتكاثر. غير أنّ هذه الحاجات الأساسية تُلبّي لدى بني البشر بأعقد الطرق التي يمكن تخيّلها. وإذا ماكان العمل هو ماينبغي على البشر القيام به من أجل البقاء، فإنّ الاهتمام الأساسي لديهم هو اللعب، ومن ثمّ الزعم بأن معظم هذا اللعب هو عمل. ولو فكّرنا في الأمر لوجدنا أنّ الحدود بين العمل واللعب هي حدود مبهمة ومتغيّرة. فكلاهما عمل من حيث استهلاكهما للطاقة. ولكن إذا كان العمل هو ماينبغي القيام به من أجل البقاء، ألا يمكن أن نتساءل: «هل البقاء ضروري حقًّا؟ أليس البقاء، بمعنى استمرار نموذج العضوية المتّسق، شكلاً من اللعب؟» علينا أن نحترس من الأَنْسَنَة(*) التي تؤكّد أنّ الحيوانات تقنص وتأكل من أجل البقاء، أو أنّ عباد الشمس يدور من أجل أن يبقى في مواجهة الشمس. فما

(*) الأَنْسَنَة، أو التجسيم والتشبيه، anthropomorphism، هي عزو الصفات البشرية إلى غير العاقل، وكذلك، في بعض الأحيان، خلع الصفات البشرية على الله(م).

من سبب علمي لافتراض أن ثمّة غرائز للبقاء أو اللّذة. وحين نقول إنَّ عضوية ما تحبّ أن تحيا، أو إنها تحيا لأنها تحبّ ذلك، ما الدليل على هذا «الحبّ» سوى أنها تحيا فعلاً، إلى أن تكفّ عن هذه الحياة؟ وبالمثل، فإن قولنا إننا نختار على الدوام مانفضّله لايعني سوى أننا نختار مانختاره. وإذا ماكان هنالك حافز أساسي يحفّز على الحياة، فلابدّ أن يكون هنالك حافز أساسي يحفّز على الموت، كما هو الحال في نظرية فرويد. غير أنّ اللغة والفكر هما أصفى من دون هذه الحوافز، والغرائز، والضرورات الشبحية. وكما يقول ڤيتغنشتين فإنَّ «ضرورة أن يحدث شيء ما لأنّ شيئًا آخر قد حدث هي ضرورة لاوجود لها. فليس هنالك سوى ضرورة **منطقية**»(١٠).

إنّ العضوية الباقية هي ببساطةٍ تلك العضوية المتّسقة مع بيئتها. فمناخ هذه الأخيرة وطعامها يوافقانها؛ حيث يقوم نموذجها بتمثّلهما وطَرْحِ مالا يوافقها. وهذه الحركة المتواصلة، هذا التحويل الذي يخضع له الطعام والهواء فيصبحان جزءاً من نموذج العضوية، هو ماندعوه وجودها. وما من ضرورة غامضة أو سرية لأن يستمر ذلك أو ينقطع. وقولنا إنّ العضوية تحتاج الطعام لايعني سوى أنها طعام. وقولنا إنها تأكل لأنها جائعة لايعني سوى أنها تأكل حين تكون مستعدة لأن تأكل. وقولنا إنها تموت لأنها لاتستطيع إيجاد الطعام لايعني سوى أنّ موتها هو توقّفها عن الاتّساق مع بيئتها. فما يُدعى بالتفسير السببي لحدثٍ ما ليس سوى وصف لهذا الحدث ذاته بكلماتٍ أخرى. يقول ڤيتغنشتين أيضًا: «في أساس رؤية العالم الحديثة كلّها يقبع وهم مفاده أنّ مايُدعى بقوانين الطبيعة هي تفسيرات للظواهر الطبيعية»(١١).

والعضويات الأشدّ تعقيداً، كالكائنات البشرية، هي اتّساقات أشدّ تعقيداً، وتحويلات للبيئة أشدّ تعقيداً، فهي ليست نماذج لتحويل الطعام وحسب، بل إنّ اتفاقها أو اتساقها مع البيئة يحوّل اهتزازاتٍ أو ذبذباتٍ نووية إلى صوت وضوء، ووزن ولون، وطعم ورائحة، وحرارة وبنيةٍ، إلى أن تولّد في النهاية نماذج معقّدة ورصينة من العلاقات والرموز ذات اتّساق داخلي عظيم. وحين تكون هذه النماذج

الأخيرة متواشجة مع البيئة ومتناغمة معها يصبح من الممكن وصف العالم بلغة نماذج العلامات. وهكذا يتحوّل العالم إلى فكر بالطريقة التي يتحوّل فيها الطعام إلى جسد. فاتفاق نموذج الجسد أو نموذج الفكر مع نموذج العالم واتّساقه معه يتواصل مادام هذا العالم متواصلاً. وسؤالنا **لماذا** يبدأ أو يتوقّف ليس سوى وصف لاتّساقات أو تنافرات محددة.

وربما كان قولنا إنَّ ما من ضرورة تدفع الأشياء لأن تحدث على النحو الذي تحدث عليه طريقةً أخرى للقول إنّ العالم هو ضَرْبٌ من اللعب. لكن هذه الفكرة هي نوع من الإهانة التي توجَّه إلى الفهم الشائع أو الحسّ الشائع حيث القاعدة الأساسية للمجتمعات البشرية هي أنّ **على** المرء أن يكون متّسقًا. فإذا ماأردت أن تنتمي إلى مجتمعنا كان عليك أن تلعب لعبتنا، أو، ببساطة، **إذا** كنّا نريد أن نكون متّسقين، فإنّ **علينا** أن نكون متّسقين. وهكذا تُحَلُّ النتيجة محلّ المقدّمة. ويمكن فهم هذا لأن المجتمع البشري، كما رأينا، شديد التعقيد والتقلّب بحيث يصعب الحفاظ على الاتّساق. فالأطفال يواصلون النوم خارقين نماذج السلوك التي نحاول أن نفرضها عليهم، ولهذا السبب وغيره من الأسباب المشابهة لابدّ لأعرافنا الاجتماعية أن تُصَان ويُحَافَظ عليها بالقوة. وبعبارة أخرى، فإن القاعدة الأولى من قواعد اللعبة هي أنّ اللعبة ينبغي أن تستمر، وأنّ بقاء المجتمع أمر ضروري. غير أنّ علينا ألا نغفل واقعة أن اتّساقات الطبيعة أو انتظاماتها هي نماذجُ حادثة لانماذج عليها أن تحدث. والحوادث الطبيعية لاتطيع الأوامر بالطريقة التي تطيع بها الكائنات البشرية القوانين(*).

(*) في مقالته الرائعة عن «القانون البشري وقوانين الطبيعة» في المجلد الثاني من كتاب **العلم والحضارة في الصين**، بيّن جوزيف نيدهام أنّ الفكر الصيْني لم يخلط البتّة بين نظام الطبيعة ونظام القانون، وذلك نظرًا للتأثير الذي مارسته التاوية بوجه عام. فالتاوية بوصفها سبيلاً من سبُل الانعتاق تُخرِج إلى النور الطريقة التي يُسقِط بها البشر مؤسساتهم الاجتماعية على بنية الكون (آلان واطس).

وبعبارة أخرى أيضًا، فإنّ القاعدة الأولى من قواعد اللعبة هي أنّ هذه اللعبة **جدّية أو خطيرة**، أي أنها ليست لعبة. وهذا مايمكن أن ندعوه بـ«الكبت» الأصلي أو الأساسي. ولا أعني بذلك أنه حَدَثٌ وقع في بدايات الحياة البشرية بالمعنى الزمني، بل أعني أنه ربما كان يشكّل موقفنا المتأصّل على أشدّ مايكون العمق والرسوخ. فما إنْ نشعر أن أشياء معينة، كالبقاء مثلاً، هي ضرورات جدّية أو خطيرة حتى تصبح الحياة إشكاليةً بمعنى شديد الخصوصية يختلف تمامًا عن إشكاليات الشطرنج أو العِلْم، على سبيل المثال. هكذا تصبح الحياة والإشكالية شيئًا واحدًا؛ ويصبح الوضع الإنساني ورطةً لاحلّ لها. وعندئذٍ يسلك الإنسان بوصفه عضوية محبطة لذاتها. وهو سلوك يمكن النظر إليه بطرائق شتّى. ومثال ذلك أنّ واحدًا من أعظم مصادر قوة البقاء لدينا هو إحساسنا بالزمن، ذاكرتنا الحساسة على نحوٍ عجيب والتي تمكّننا من أن نتنبّأ بالمستقبل من خلال نموذج الماضي. غير أنّ إدراك الزمن يكفّ عن كونه مصدر قوة حين يجعل الاهتمام بالمستقبل من المستحيل علينا أن نعيش تمامًا في الحاضر، أو حين تؤكّد لنا المعرفة الزائدة بالمستقبل أن ما من مستقبل أمامنا، أبعد من المدى المنظور أو القصير. ومثال ذلك أيضًا أنّ حساسية الإنسان المتزايدة تقتضي أن يدرك نفسه أكثر فأكثر بوصفه فردًا، وأنّ المؤسسات الاجتماعية مصمّمة أكثر فأكثر على نحوٍ يعزّز من شأن الشخص الفريد ويشجّعه، وبذلك فإننا لانواجه خطر فرط السكان الشديد وحسب وإنما نراهن أيضًا ونركّز على الإنسان بشكله الأشدّ هشاشة والأسرع زوالاً(*).

هذه الفعالية المحبطة للذات هي السَمْسَارا، الحلقة الشريرة التي يُفْتَرَض بسبل الانعتاق أن تخلّصنا منها. ويتوقّف هذا الخلاص على أن ندرك ذلك الكبت الأصلي المسؤول عن الشعور بأنّ الحياة هي إشكالية، وأنها جدّية وخطيرة، وأنها

(*) ربما أمكنتْ مقارنة هذا الأمر مع تغييرٍ في درجة التكبير بحيث نرى أفراد مستعمرة من العضويات الدقيقة بدلاً من رؤية السلوك العام الذي تبديه هذه المستعمرة. (آلان واطس)

يجب أن تستمر. وهكذا ينبغي أن نرى أنّ المشكلة التي نحاول أن نحلّها هي مشكلة منافية للعقل وسخيفة. غير أنّ ذلك يعني ماهو أكثر بكثير من مجرّد الاستسلام للقدر، وأكثر بكثير من اليأس الرواقي(*) المترتّب على إدراك أنّ الحياة البشرية معركة خاسرة ضدّ عماء الطبيعة. فهذا لايتعدى رؤية أن المشكلة لاحلّ لها. وأنّ علينا، إذًا، أن ننسحب ونقف بعيدًا في نوع من الذهان الجمعيّ. أمّا الأمر الأساسي فليس أنّ المشكلة لاحلّ لها، بل أنها بلا معنى فلا تحتاج لأن نشعر بأنها مشكلة. لنعد إلى ڤيتغنشتين مرّة أخرى:

> **حين لايكون من الممكن التعبير عن جواب ما فإنّ السؤال أيضًا لايمكن التعبير عنه. واللغز الذي لاحلّ له لاوجود له. وحين يكون من الممكن أن نطرح سؤالاً يكون من الممكن أن نجد له الجواب... ذلك أن الشكّ لايمكن أن يوجد إلا حيث يكون ثمّة سؤال؛ ولايوجد السؤال إلا حيث يكون ثمّة جواب، ولايوجد هذا الأخير إلا حيث يكون ثمّة مايُقَال. ونحن نشعر أنه حتى لو أمكنتْ الإجابة عن جميع الأسئلة العلمية الممكنة، فإنّ إشكاليات الحياة تبقى دون أن تُمَسّ مطلقًا. فحلّ مشكلة الحياة لايكون إلا بزوال هذه المشكلة. (أليس هذا هو السبب في أنّ البشر الذين يتّضح لهم معنى الحياة بعد طول ارتياب وشكّ لايستطيعون أن يقولوا علام يقوم هذا المعنى؟(١٢))**

حين سأل طبيب نفسي أحد معلّمي زن كيف يتعامل مع الأشخاص العصابيين، أجاب المعلّم: «أُوقعهم في شِرك!» «وكيف توقعهم في شرك؟» «أوصلهم إلى حيث لايمكنهم أن يطرحوا مزيدًا من الأسئلة!»

(*) الرواقية، Stoicism، مذهب فلسفي أنشأه زينون حوالي عام ٣٠٠ق.م، يرى أنّ على الرجل الحكيم أن يتحرر من الانفعال ولايتأثّر بالفرح أو الترح وأن يخضع من غير تذمّر لحكم الضرورة القاهرة(م).

بيد أنّ الفكرة التي ترى أنّ الحياة البشرية لاتحتاج إلى أن يُشْعَر بها بوصفها مشكلة هي فكرة غير مألوفة وتبدو بعيدة عن الأفهام والمنطق مما يفرض علينا أن نتعمّق الأصول الاجتماعية للشعور الإشكالي. ونحن نرى، في المقام الأول، أنّ التضاد بين النظام البشري والعماء الطبيعي هو تضاد زائف. فالقول إنه ليس هنالك ضرورة طبيعية لا يعني أنه ليس هنالك نظام طبيعي، أو نموذج أو اتّساق في العالم المادي. والإنسان هو، في النهاية، جزء من العالم المادي، وكذلك منطق هذا الإنسان. و ينبغي أن يكون من اليسير أن نرى أنّ ذلك النوع من النظام الذي ندعوه بالضرورة المنطقية أو السببية هو نمط فرعي من أنماط النظام، نوعٌ من النظام الذي يظهر في العالم لكنه لايميّزه ككل. وبالمثل، فإنّ نظام الأعداد الصحيحة ١، ٢، ٣، الخ، هو نظام موجود في العالم، لكن الرياضيات ستكون أداةً فقيرة في وصف العالم لو أنها اقتصرت على الحساب البسيط. ويمكن القول إنّ نظام الاحتمال يصف العالم على نحوٍ أفضل مما يصفه نظام السببية. وهذه حقيقة مماثلة لحقيقة أنّ رجلاً مزودّاً بمنشار يستطيع أن يقطع الخشب على نحوٍ أفضل من رجل مزودّ بفأس حجري. فالعالم بالنسبة لنا هو تبِعٌ لوسائل تمثّله التي نحوزها؛ أي تبِعٌ لنماذج اللغة ـ الفكر التي يمكن أن نصفه بواسطتها. غير أنّ هذه النماذج هي حوادث مادية، شأنها شأن تلك الحوادث التي تصفها. والأمر على وجه التحقيق هو أن العالم ليس له أيّ نظام ثابت. ويكاد يمكننا القول إنّ العالم ينظّم نفسه على نحوٍ حاذقٍ أبداً عن طريق العضويات الحيّة وعلى النحو الذي تنظّم به هذه العضويات سلوكاتها.

ولقد رأينا أنّ العضويات البدائية تتّسق مع بيئاتها عن طريق تحويل الطعام، الخ، إلى نماذج لأجسادها. ويمكن التعبير عن ذلك بالطريقة المعاكسة فنقول إنّ البيئات تتّسق مع العضويات من خلال كونها ذات طبيعة تجعل ذلك ممكنًا. فعلماء الطبيعة يتحدثون عن تطور البيئة كما يتحدثون عن تطور العضوية. ولقد أشار

ديوي وبنتلي[١٣]، وأنجيل[١٤]، وبرونشفيك[١٥]، وكثيرون غيرهم، إلى أنّ العضوية/ البيئة هي نموذج موحَّد من السلوك يشبه بعض الشيء مجالاً في الفيزياء؛ فهو ليس تفاعلاً بل تعامل. يقول غاردنر مورفي:

> **لانستطيع أن نعرّف الوضع من الناحية العملية إلا بالعلاقة مع العضوية المحددة التي يشتمل عليها؛ ولانستطيع أن نعرّف العضوية من الناحية العملية... إلا بالإشارة إلى الوضع، فكلٌ منهما يساعد على تعريف الآخر[١٦].**

وأن «نعرّف من الناحية العملية» يعني أن نقول ما الذي يحدث، وأن نصف سلوكًا. وحالما نفعل ذلك نجد أننا نتكلّم على ضروبٍ من التعامل. فنحن لانستطيع أن نصف الحركة دون أن نصف النطاق أو المكان الذي تحدث فيه؛ ولانعلم أنّ نجمًا معينًا أو مجرّة معينة تتحرك إلا إذا قمنا بمقارنة وضعها مع وضع النجوم والمجرّات من حولها. وبالمثل، فإننا حين نصف العالم على أكمل وجه يمكننا أن نصفه به نجد أننا نصف شكل الإنسان، ذلك أنّ الوصف العلمي للعالم هو عمليًا وصفٌ للتجارب، أي لما يقوم به البشر حين يتحرّون العالم. وبالعكس، فإننا حين نصف شكل الإنسان على أكمل وجه يمكننا أن نصفه به ـ بنيته المادية، وكذلك سلوكه في القول والعمل ـ نجد أننا نصف العالم، فما من سبيل لفصلهما إلا حين يعوزنا النظر المدقِّق، أي حين نكون جاهلين.

إنّ السلوك البشري الذي ندعوه بالإدراك، والفكر، والقول، والعمل هو اتّساق العضوية والبيئة ذلك الاتّساق الذي وجدناه في حالة الطعام. فما يحدث حين نلمس صخرة ونحسّ بها هو، لو تكلّمنا بفجاجة شديدة، أنّ الصخرة تلمس مقداراً وفيراً من النهايات العصبية الموجودة في أصابعنا، ما يؤدي إلى «إضاءة» عصب معيّن يمثّل كامل نموذج النهايات التي تلمس الصخرة. ولو تخيّلنا شبكة هائلة من المصابيح الكهربائية الموصولة بشبكة ملتزّة من الأزرار، فإنني حين أفتح

يدي وأدفع بكامل سطحها مجموعة من الأزرار، فإنَّ المصابيح سوف تُضيء تبعًا لنموذجٍ مشابهٍ ليدي على وجه التقريب. هكذا «يُتَرْجَم» شكل اليد إلى نموذج من الأزرار والمصابيح. وبالمثل، فإنّ الإحساس بصخرة هو مايحدث في «شبكة» الجهاز العصبي حين يترجم تماسًا مع هذه الصخرة. بيد أنّ في متناولنا «شبكات» أعقد من ذلك بكثير، شبكات ليست بصرية وسمعية وحسب، بل لغوية ورياضية أيضًا. وهذه، بدورها، نماذج يُتَرْجَم إليها العالم بالطريقة التي تُرْجِمَتْ بها الصخرة إلى نماذج عصبية. ومن مثل هذه الشبكات، أيضًا، جملة الإحداثيات، حيث الأبعاد الثلاثة للمكان والبعد الرابع للزمن، والتي نشعر أنّ العالم يحدث فيها ولو لم تكن هنالك خطوط فعلية للطول، والعرض، والارتفاع تستغرق المكان كله، ومع أنّ الأرض لاتدور بدقّة الساعة حين تدور. ومن مثل هذه الشبكات، أيضًا، كامل نظام الأصناف، أو «العيون» اللغوية، التي نفرز العالم فيها إلى أشياء أو أحداث، ثابتة أو متحركة؛ نور أو ظلام؛ حيوان أو نبات أو معدن؛ طائر أو بهيمة أو زهرة؛ ماضٍ أو حاضر أو مستقبل.

من الواضح، إذًا، أننا حين نتكلّم على نظام العالم وبنيته، إنّمانتكلّم على نظام شبكاتنا. فـ«القوانين، مثل قانون السببية، الخ، تتكلّم على الشبكة وليس على ماتصفه الشبكة»(١٧). وبعبارة أخرى، فإنّ ماندعوه بانتظامات الطبيعة هو انتظامات شبكاتنا. ذلك أنّ الانتظام لاتمكن ملاحظته إلا من خلال مقارنة سيرورة ما مع سيرورة أخرى، كأن نقارن دوران الأرض حول الشمس مع دوران الساعة المُقَاس بدقّة. (والساعة هنا، بثوانيها ودقائقها المتباعدة أبدًا، هي الشبكة). وبالطريقة ذاتها، فإنّ مايبدو على أنّه ضرورات الطبيعة ككّل قد لايكون سوى ضرورات القواعد اللغوية أو الرياضيات. وحين يقول شخص ما إنَّ جسمًا أثقل من الهواء ولايستند إلى شيء سيسقط بالضرورة، فإنّ الضرورة ليست في الطبيعة بل في قواعد التعريف. فإنْ لم يسقط هذا الجسم إلى الأرض، فلن يكون متوافقًا مع مانعنيه بـ«أثقل من الهواء». ولو نظرنا في الطريقة التي يُنْجَز بها قدر كبير من

التفكير الرياضي، نجد أنّ الرياضيّ لايتساءل ما إذا كانت بناءاته قابلةً للتطبيق، وما إذا كانت متّسقة مع أية بناءات قائمة في العالم الطبيعي. فهو لايني يواصل عمله مبتكرًا أشكالاً وصيغًا رياضية، مكتفيًا بالتساؤل عمّا إذا كانت متّسقة مع ذاتها، مع مسلّماتها الخاصة. بيد أنّه يحدث بين الحين والآخر أن يكون من الممكن ربط هذه الصيغ، مثل الساعات، مع سيرورات طبيعية أخرى.

والأمر المحيّر هو أن بعض «الشبكات» التي نبتكرها تعمل في حين لايعمل بعضها الآخر. وبالمثل، فإن بعض السلوكات الحيوانية تبدو ملائمة للبيئة في حين لايبدو بعضها الآخر كذلك. ومثال هذا أنَّ سلوكات النمل قد بقيت ثابتة مستقرة عبر ملايين السنين، في حين أنّ الأنياب الضخمة لدى النمر ذي الأسنان الطويلة الحادة المعقوفة، والجرم الهائل لدى العظايات، ونفير الأنف الواسع لدى التيتانوصورات(*) أثبتت أنها فاشلة. ولعلّ من الأدقّ القول إنها قد عملت لفترة، لكن هذه الفترة لم تكن طويلة كما لدى غيرها من الأنواع. ويبدو أنّ مايحدث في معظم هذه الحالات هو أنّ علاقة العضوية/ البيئة «تنفصم»؛ حيث تصبح مهاجمة العضوية للبيئة أو دفاعها ضدها من القوة بمكان، بحيث تُعْزَل عن مصدر حياتها. أو قد تكون العضوية محافظة جداً حيال البيئة سريعة التغيّر، وهو مايعيدنا إلى الوضع السابق ذاته؛ حيث النموذج بالغ الصلابة، وشديد الإلحاح على البقاء، مما يُفضي إلى الانعزال أيضًا. أو قد تكون العضوية، المأخوذة بوصفها مجالاً بحدّ ذاتها، في حالة من التناقض الذاتي، كأن يكون وزن نفير الأنف ثقيلاً جداً على العضلات. ولو عدنا إلى البشر، فإنّ من الممكن أن نتساءل ما إذا كان مثل هذا الانفصام جاريًا في تطور الوعي مفرط العزلة لدى الفرد.

فإن كان الأمر كذلك، علينا أن نحترس من خطوة خاطئة في التفكير والاستنتاج. علينا ألا نقول للفرد: «انتبه! إنْ كنت تريد البقاء فإنّ عليك أن

(*) التيتانوصِور titanosaur، ديناصور جنوب أميركي (م).

تفعل شيئًا بهذا الشأن!» إنّ أي فعل في هذا الاتجاه سوف يزيد الأمور سوءًا؛ وسوف يُبقي على شعور الفرد بالعزلة وسيصبح، مثل نفير الأنف، آلية بقاء تحبط البقاء. ولكن إذا لم يكن في وسع الفرد أن يفعل شيئًا، فما الذي يمكن قوله أو فعله، ولِمَنْ ومِمَّنْ؟

أَمِنْ غير المعقول أن نفترض بأنّ الوضع قد يصحّح ذاته، وأنّ «نموذج المجال» الخاص بالإنسان/ الكون قد يكون من الذكاء بما يكفي لأن يفعل ذلك؟ لو أن ذلك يحدث، أو كان حادثًا، لبدا في البداية أنّ الأفراد يباشرون التغييرات بأنفسهم. ولكن بينما يكون التغيير المطلوب جاريًا، سيخضع الأفراد المعنيون في الوقت ذاته لتغيير في الوعي يكشف وهم عزلتهم. ألا يمكن أن يكون شيئًا من هذا النوع ذاته هو مايجري حين يعلم باحث أنّ الاكتشاف الذي ظنّ أنه اكتشفه وحده قد قام كثير من الأشخاص بالعثور عليه في الوقت ذاته تقريبًا؟ فكما يقول العلماء في بعض الأحيان، فإنّ **مجال** البحث قد تطور حتى بلغ درجةً يمكن عندها لهذا الاكتشاف المخصوص أن يظهر بصورة طبيعية في عدد من الأمكنة(*).

ولو تحولّنا الآن إلى المؤسسة الاجتماعية الخاصة باللغة، أو «شبكة الكلمات»، لأمكننا أن نرى بسهولة تلك الطرائق التي تُفْصَل بها العضوية عن بيئتها، وتُفْصَل بها أوجه البيئة أحدها عن الآخر. فاللغة، بما فيها من أقسام الكلام كالأسماء والأفعال، تترجم مايجري في العالم إلى أشياء محددة (أسماء) وحوادث محددة (أفعال)، وهذه بدورها «لها» خصائص (صفات وأحوال) يمكن فصلها عنها إلى هذا الحدّ أو ذاك. فجميع اللغات من هذا النوع تمثّل العالم كما لو

(*) مثالٌ على ذلك أنني، بوصفي «فيلسوفًا مستقلاً»، قد لا أستطيع أن أقول ما أنا لو كنت مستقلاً حقًا. فأفكار «ي» لايمكن فصلها عمّا يدعوه نورثروب فراي «نظام الكلمات»، أي ذلك النموذج الكامل من الأدب والخطابات الذي يتكشّف الآن في جميع أرجاء العالم (آلان واطس).

أن هنالك تجمعًا من الأشياء والأجسام المميّزة. وعيب مثل هذه الشبكات هو أنها تحجب أو تتجاهل (أو تكبت) العلاقات البينيّة. وهذا هو سبب الصعوبة البالغة في إيجاد الكلمات لوصف مجالاتٍ مثل مجال العضوية/ البيئة. وهكذا، فإننا حين نحلّل الجسم الإنساني ونربط أعضاءه بأسماء، نعرّض أنفسنا في الوقت ذاته لمخاطر نمط من الطب والجراحة ميكانيكي، بالغ التخصص، يتدخّل في لحظة ما وهو غافل عمّا يمكن أن يكون من اضطراب التوازن وما قد يخلّفه من «آثار» لايمكن التنبؤ بها في كلّ مكان من المنظومة. فما الذي يبقى على الجرّاح أن يفعله مادام قد استأصل الغدّة الدرقية المصابة بالسرطان؟ إنّ أخطاراً مماثلة تبرز في كلّ مجال تقريبًا من مجالات النشاط البشري.

لنفترض أنّ جماعة اجتماعية (أ) لها عدوّ هو الجماعة (ب). وأنّ الهجمات الدورية التي تشنّها (ب) على (أ) تجعل أفراد هذه الأخيرة على أهبّة الاستعداد دائمًا و«تهذّب» سكّانها. لكن الجماعة (أ) تعتبر أنّ جانبها هو الصالح وجانب (ب) هو الطالح، ولأنّ الصلاح والطلاح لايمكن التسوية بينهما فإن (أ) تتجاهل الخدمة الفعلية التي تقدّمها لها (ب). ويأتي وقت تحرّك فيه (أ) قواتها، فإمّا أن تبيد (ب) أو تجعلها عاجزة عن شنّ مزيدٍ من الهجمات. وعندها تواجه (أ) خطر أن تُخْرِج ذاتها من الوجود، أو أن يوهنها الافتقار إلى «التوتر». هكذا تجعل منظومة التصنيف القاصرة من العسير أن يُفْهَم أنّ من الممكن أن يكون هناك عدو/ صديق وحرب/ تعاون. ومن الواضح أنّ هنالك علاقة مشابهة بين الفضيلة والرذيلة. وغالبًا ماتمّت الإشارة إلى ذلك، إلا أنّ المجتمع يجد أنّ من الخيانة والغدر أن يأخذ ذلك على محمل الجدّ. وكما قال لاوتسه: «إننا نرى الخير خيراً، لأنّ ثمّة شراً! فأن تكون وألا تكون يظهران سويًا[١٨]». إنّ الأمر بهذه البساطة، ولكن أين السبيل إلى الاعتراف به! صحيح أنّ الفعل الاجتماعي قد يتخلّص من تلك الشرور

الخاصة كالتعذيب، أوعمل الأطفال، أو الجُذام، لكننا نجد بعد فترة قصيرة من الزمن أن الشعور العام بأننا أحياء يبقى هو ذاته. وبعبارة أخرى، فإن تجمّد انفعالاتنا وغليانها يبقيان على حالهما سواء كان المقياس بين (٠.) و(١٠٠) درجة مئوية أو بين (٣٢) و(٢١٢) فهرنهايت. وقد يبقى، في الوقت ذاته، ذلك الصراع بين الفضيلة والرذيلة بما له من أهمية شديدة، شأنه شأن الصراع بين الجماعة (أ) و(ب). بيد أنّ رؤية ذلك تقتضي أن نفهم أنّ الصراع لعبة.

يبدو أنّ كلّ تصنيف يتطلّب تقسيماً للعالم. فما إنْ يتواجد صنف من الأصناف حتى يكون هناك ما هو داخله وما هو خارجه. والداخل والخارج، النعم واللّا، يقصي أحدهما الآخر صراحةً. فهما متعاكسان بالتعريف، مثل الجماعة (أ) والجماعة (ب) عدوتّها، ومثل الخير والشرّ، والفضيلة والرذيلة. ويظهر الفصل بينهما وكأنه قَطْعٌ واضح كالذي بين جسم صلب والحيّز الموجود فيه، وكالذي بين صورة وخلفيتها. هكذا يكون الفصل، والاختلاف، هو مانلاحظه، وهو مايلائم كتابة اللغة أو ترميزها. ولأنّهُ مَرَمَّز ومكتوب وظاهر فإنّه واعٍ وغير مكبوت. غير أن هنالك أيضاً ما هو غير ملحوظ وما هو مجهول، ومالا يلائم ترميز اللغة وكتابتها، وما هو لا واعٍ ومكبوت لأنّه غير مرَمَّز أو مكتوب ولأنه ضمني وباطني. وهذا يعني أنّ داخل الصنف وخارجه يسيران معًا جنبًا إلى جنب ولايمكن لأحدهما أن يستغني عن الآخر. «أن تكون وألا تكون يظهران سويًا». فتحت الصراع تكمن الصداقة؛ وتحت الجاد يقبع الهازل اللعوب؛ وتحت انفصال الفرد والعالم يكمن نموذج المجال. وفي هذا المجال يكون كلّ دفع من الداخل شداً من الخارج في الوقت ذاته، ويكون كلّ انفجار خارجي انفجاراً داخليًا، ويكون كلّ محيط عمقًا، يظهران سويًا وفي الوقت ذاته بحيث يستحيل أن نحدد من أيّ جانب من الحدود تبدأ الحركة. ولايعود الفرد يفعل بـ العالم إلا بقدر مايفعل العالم بالفرد. ويتحول السبب والنتيجة إلى جزأين متكاملين من الحدث ذاته.

ونظراً للصراع الذي نخوضه مع اللغات التي تقاوم صيغها مثل هذه التبصّرات وتحجبها، فإنّ من المفهوم ألا تكون هذه النظرة إلى الآن سوى فرضية في العلوم السلوكية، بصرف النظر عن إثبات صحتّها في العلوم الفيزيائية. وربما كان ذلك يعود في جانب منه إلى حقيقة أنّ الرياضيات تصف السيرورة والنموذج المحضين على نحوٍ أسهل مما تصفهما به الكلمات، بما فيها من مُسْنَد إليهم، وأفعال، ومُسْنَدات، بما فيها من فاعلين وأعمال يفعلونها. غير أننا لم نقطع إلى الآن ذلك الشوط البعيد في الوصف الرياضي للسلوك الحيّ، مع أنه ليس من الصعب أن نتخيّل لغة يمكن أن تصف الإنسان بكلّ ما هو عليه وكلّ مايقوم به على أنه **فعل**. ففي النهاية، يمكن لنا أن نتكلّم على مجموعة من البيوت على إنها إسكان دون أن نشعر باضطرار لأن نسأل: «**ماهو ذلك الإسكان؟**». ولا أعتقد أنّ فقر مثل هذه اللغة سيكون أكبر من فقر العلوم حين تخلّت عن تلك الكيانات الغامضة مثل الأثير، أو الأخلاط، أو الفلوجستون، أو العوالم الكوكبية. بل على العكس، فإنّ مثل هذه اللغة ستغنني إلى حدّ بعيد إِذْ تسهّل علينا أن نفهم علاقاتٍ تخفيها لغاتنا الحالية. فالإبهام المرتبط بمن يفعل وبمن يقع عليه الفعل، وبالكيفية التي يُطْلِق بها السبب النتيجة، سيزول ويَسْهُل إِذْ نصف ذلك على أنّه نموذج في حالة حركة، شأن رؤية الجانبين المقعّر والمحدّب من منحنٍ. فأيّ الجانبين هو الأول؟

لاتكمن الصعوبة في إيجاد اللغة بقدر ماتكمن في التغلّب على المقاومة الاجتماعية. فهل يمكن حقًّا أن نجد أنّ لعبتنا ليست جدّية، وأنّ الأعداء أصدقاء، وأنّ الخير يزدهر على الشرّ؟ يبدو المجتمع كما نعرفه وكأنّه ضرب من المؤامرة الصامته الرامية إلى طمس كلّ هذا خوفًا من أن يتوقف الصراع. فحين لاتبقى هذه المتضادات مفصولة بالقوة أحدها عن الآخر ومتعادية، أيّ حافز سيخلق الصراع بينها؟ وإذا كفّ الإنسان عن الشعور بأنه في حالة حرب مع الطبيعة، هل سيبقى أيّ دافع للتقدّم التقني؟ تخيّل ردّة فعل الضمير المسيحي حيال الفكرة التي تقول

إنّ الله والشيطان هما، خلف الكواليس، أعزّ صديقين لكنهما أخذا هذين الجانبين المتعاكسين كيما يؤدّيا لعبة كونية عظيمة. مع أنّ الأمور كانت على هذا النحو في الزمن الذي كُتِب فيه **سفر أيوب**، حيث نجد الشيطان مستشاراً للادّعاء في محكمة السماء، وخادمًا مخلصًا للمحكمة شأنه شأن **محامي الشيطان** في الفاتيكان(*).

وتتمثل المشكلة هنا في أنه إذا كان البشر نماذج من الفعل وليسو فاعلين، وإذا كان الفرد والعالم يفعلان معًا، على نحوٍ متبادل ومشترك، بحيث لايكون أصل الفعل لدى أيّ منهما، فمن الذي يُلام حين تسير الأمور في طريق خاطئ؟ هل يمكن للشرطة أن تأتي عندئذ وتسأل: «من البادئ؟». فالعُرْف السائد الذي يرى إلى الفرد بوصفه فاعلاً مسؤولاً ومستقلاً هو عرف أساسي في الغالبية العظمى من بنانا الاجتماعية والقانونية. وقبول هذا الدور أو هذه الهوية هو المعيار الرئيس للسلامة العقلية. فإذا ما اختُزِل الإنسان إلى أفعالٍ أو سلوكات لاتُسْنَد لمن يقوم بها نشعر أنّ الإنسان مجرّد شيء آلي بلا روح. والحقّ أنّ ثمّة شيئًا من الرعب الذي يبدو للوهلة الأولى في مثل هذا الكون من الفعالية الصرف؛ حيث يبدو أنّ ما من نقطة يمكن منها اتخّاذ قرار، أو البدء بأي شيء. ومن غير المستبعد أبدًا أن يكون نوع من الانزلاق إلى هذه الطريقة من الشعور بالأشياء تعبيراً دقيقًا عن ظهور الذهان، حيث يمكن للمرء أن يشعر أنه فقد السيطرة على كل شيء ولم يَعُد بمقدوره أن يثق بنفسه أو بغيره في أن يسلكوا على نحوٍ متّسق. ولكن لنفترض أنّ المرء قد فهم أن هذه هي حال الأشياء في حقيقة الأمر، فعندها ستكون التجربة ذاتها أقلّ إثارة للأعصاب بكثير، و في اللحظة التي يعتاد فيها المرء على هذا الشعور ولايعود خائفًا منه، سوف يكون بمقدوره أن يواصل السلوك على نحوٍ عقلاني كما من قبل؛ إنّما بإحساس بالخفّة بارز وملحوظ.

(*) لقد وجدت، أيضًا، أنّ من الصعب قراءة قصص العشاء الأخير دون أن يتخلّف لدى المرء انطباع بأن يسوع هو الذي أمر يهوذا بأن يخونه (آلان واطس).

ولو أزحنا الآن ماتنطوي عليه هذه النظرة إلى الإنسان من مكنونات معنوية وأخلاقية، فإنّ لها فوق النظرة المعتادة تلك المزية التي للنظام الشمسي الكوبرنيكي فوق النظام البطليموسي. فهو أبسط بكثير، على الرغم من تخلّيه عن ذلك الموقع المركزي الذي نُسِبَ إلى الأرض. وهذا النوع من البساطة هو، علاوةً على ذلك، نوع مثمر وغنيّ وليس محدوداً أو فقيراً؛ فهو يفضي إلى مزيد من إمكانيات اللعب، وإلى غنىً أكبر في التمفصل والترابط. أمّا النظرة التقليدية المعتادة فيبدو أنها تخفق على نحوٍ متزايد فيما تزعم أنها تحققه.

ونجد في أعمال جورج هربرت ميد[١٩] واحداً من أفضل التوصيفات لطابع الأنا الاجتماعي التقليدي. فهو يشير إلى أنّ الاختلاف بين النظريات الاجتماعية والبيولوجية الخاصة بأصل الوعي الذاتي الفردي يتوافق مع الاختلاف بين النظريات التطورية والتعاقدية في أصل الدولة. ففي هذه الأخيرة، التي ضعفت الثقة بها، تتشكّل الجماعة الاجتماعية عن طريق تعاقد رصين بين الأشخاص الذين يعون ذواتهم. لكن ميد يرى أن الفرد لايمكنه أن يصبح بنفسه موضوع نفسه، وأنّ ما من أفراد أحياء قد وُجِدوا بأنفسهم في أيّ يوم من الأيام.

> **إنّ الرأي الذي يرى أن العقل [أي الأنا] موهبة طبيعية بيولوجية خَلْقيّة لدى العضوية هو رأي لايمكّننا البتّة من تفسير طبيعة العقل وأصله؛ فلا نعلم أيّ نوع من أنواع المواهب الطبيعية البيولوجية هي هذه الموهبة، ولا كيف امتلكتها العضويات عند مستوى معين من مستويات التقدّم التطوري[٢٠].**

ويتابع ميد ليبيّن أنّ «الأنا، بالمعنى الذي يشير إلى ضمير المفرد المتكلّم («I» بالإنجليزية)، أو الفرد البيولوجي، لايمكنه أن يعي ذاته إلا بوصفه «الأنا» بالمعنى الذي يشير إلى ضمير المتكلّم في حالتي النصب والجرّ، («me» بالإنجليزية)، وهذا الأخير هو نظرة إلى الذات يمليها الآخرون».

فالفرد لايدخل تجربته الخاصة إلا بوصفه موضوعًا أو مفعولاً به، لافاعلاً؛ وهو لايستطيع أن يدخلها بوصفه موضوعًا أو مفعولاً به إلا عن طريق تعاملاته التجريبية مع أفراد آخرين في بيئة اجتماعية منظّمة... وهو لايستطيع أن يصبح موضوعًا لنفسه إلا باتّخاذه حيال نفسه تلك المواقف التي يتّخذها الآخرون حياله[٢١].

والنتيجة هي أنّ العقل أو بنية الفرد النفسية لايمكن مطابقتها مع كيانٍ ما داخل جلد هذا الفرد.

إذا كان العقل مُشكَّلاً اجتماعيًا، فلابدّ أن يكون مجال أي عقل فردي معين أو محلّه ممتدًا بقدر امتداد الفعالية الاجتماعية أو جهاز العلاقات الاجتماعية الذي يشكّله؛ ولذا لايمكن أن نحدّ ذلك المجال بجلد العضوية الفردية التي يعود إليها[٢٢].

وهذه على وجه التحديد هي المفارقة التي ينطوي عليها الوضع. فالمجتمع يخلّف لدينا الفكرة التي مفادها أنّ العقل أو الأنا (ego)(*) هو داخل الجلد وأنه يعمل وحده بصرف النظر عن المجتمع.

ثمّة، إذًا، تناقض كبير في قواعد اللعبة الاجتماعية. فعلى المشاركين في هذه اللعبة أن يلعبوا كما لو أنهم فاعلون مستقلون، ولكن دون أن يعلموا أنّهم ليسوا

(*) لايستخدم ميد مصطلح «ego» بهذا المعنى تمامًا، ذلك أنه يقرنه بـ«الأنا، I»، ضمير المفرد المتكلّم» وليس بـ«الأنا، me»، ضمير المتكلّم في حالتي النصب والجرّ. ولما كان يقرن أيضًا «الأنا، I» مع العضوية، فإن ذلك يبدو بعيدًا عن الاتّساق، ذلك أن «الأنا، ego» يُعْتَبَر، على نحوٍ ثابت تقريبًا، شيئًا في العضوية أو داخلها كما السائق في السيارة، أو يُعْتَبَر إنسانًا صغيرًا داخل الرأس يفكّر بأفكارٍ ويرى رؤىً. مع أنَّ شعور هذا «الأنا، ego» هو بناء اجتماعي على وجه التحديد. (آلان واطس).

سوى هذه الـ «كما لو»! ففي ظاهر القواعد أنّ الفرد مُقَرِّرٌ لمصيره، أمّا في باطنها فهو ليس كذلك إلا بفضل القواعد. بل إنه وهو يُعرَّف بوصفه فاعلاً مستقلاً، عليه ألا يكون مستقلاً إلى الحدّ الذي يكفّ عنده عن الخضوع للقواعد التي تعرّفه. وهكذا فإنه يُعَرَّف كفاعل كيما يتحمّل المسؤولية عن أفعالـ«ـه» حيال الجماعة. فقواعد اللعبة تَهَبُ الاستقلال وتذهب به في الوقت ذاته، دون أن تكشف التناقض. وهذه بالضبط هي حالة الورطة التي يدعوها غريغوري باتيسون[٢٣] «الرباط المزدوج»، حيث يُدعى الفرد لأن يتّخذ معًا وجهتين متنافيتين من وجهات الفعل ويُحال في الوقت ذاته بينه وبين القدرة على التعليق على هذه المفارقة. ملعونٌ إنْ أنتَ فعلت وملعونٌ إنْ لم تفعل، وينبغي ألا تدرك ذلك. ولقد أشار باتيسون إلى أنّ الفرد الذي يجد نفسه في وضع عائلي يفرض عليه الرباط المزدوج على نحوٍ حاد يكون عرضةً للفصام(*). فحين لايكون المرء قادراً على أن يعلّق على التناقض، ماالذي يمكن أن يفعله سوى أن ينسحب من المجال؟ غير أنّ المجتمع لايسمح بالانسحاب؛ وعلى الفرد أن يلعب اللعبة. وكما قال ثورو، فإنك أينما التمستَ العزلة سوف يبحث عنك الناس «ويجبرونك على الانتماء إلى جماعتهم اليائسة من الرفاق المتنافرين». ولذا فإنّ على الفرد كي ينسحب أن يلمع إلى أنه ليس منسحبًا، وأنّ انسحابه يجري دون أن يقوى على فعل شيء حيال ذلك. وبعبارة أخرى، فإنّ عليه أن «يفقد عقله» ويصبح مجنونًا مختلّ العقل.

وكما أنّ «العبقرية حليف وثيق للجنون»، فإنّ الانسحاب الفصامي هو كاريكاتور للانعتاق، الأمر الذي يبدو في مأوى المجانين في «دير اللاما» وفي حالة

(*) مع أنّ باتيسون كان قد جمع قدراً كبيراً من الأدلة التي تدعم هذه الإشارة، إلا أنه لم يزعم إثباتها أو البرهنة عليها. وثمّة بحث آخر يشير إلى أنّ من الممكن تفسير الفصام كيميائيًا بوصفه حالة انسمام. غير أنّ وجهتي النظر هاتين لاتقصي واحدتهما الأخرى بالضرورة. فالشدّة التي تحدثها حالة الرباط المزدوج ربما كانت مرتبطة بتوليد السمّ (آلان واطس).

التسامح تجاه معتوه القرية. وتشير مصطلحات بوذية زن إلى أنّ الإنسان المنعتق «بلا عقل» (wu- hsin) ولا يشعر أنه قوّة أو فاعل. وكذا يُقَال أيضاً في البهاجافادجيتا(*):

> من يتّحد مع الإلهيّ ويعرف الحقيقة يقول في نفسه «أنا لا أفعل شيئًا أيّ شيء»، ففي البصر، والسمع، واللمس، والشمّ، والذوق، والسير، والنوم، والتنفس؛ في الكلام، والقذف، والالتقاط، وفتح العيون وإطباقها يحسب أنّ الحواس وحدها هي المشغولة بموضوعات الحواس(٢٤).

غير أنّ ذلك لايحدث في الانعتاق عبر الاضطرار غير الواعي بل عبر التبصّر، والفهم، وكسر الرباط المزدوج الذي يفرضه المجتمع. وعندها لايكون المرء في وضع العاجز عن لعب اللعبة. بل يكون قادراً على أن يلعبها بصورة أفضل بكثير إذْ يرى أنها لعبة.

تصيب حالة الانسحاب الفصامي أقليةً، وتحدث في ظروف يترافق فيها الرباط المزدوج المفروض من قِبَل المجتمع عموماً مع أنماط خاصة من الرباط المزدوج الخاص بوضع عائلي معين(**). أمّا البقية منا فتصاب بدرجات مختلفة من العصاب يمكننا احتمالها بقدر مايمكننا أن ننسى التناقض الذي يكتنفنا، وبقدر ما يمكننا أن «ننسى أنفسنا» بالاستغراق في الهوايات، والروايات البوليسية، والخدمة الاجتماعية، والتلفاز، والشغل، والترفيه. وهذا يعني أننا نقبل تعريفاً للسلامة العقلية هو تعريف مختلّ عقليًا، وأنّ مشاكلنا البشرية الشائعة هي، نتيجةً لذلك، غير قابلة للحلّ بحيث تُضَاف إلى «ورطة الإنسان» الأصلية والكونية التي تعزى إلى الطبيعة، أو الشيطان، أو إلى الإله ذاته.

(*) البهاجافادجيتا، Bhagavad - Gita، الأنشودة الإلهية، أو أنشودة الإله، تشكّل جزءاً من المهابهاراتا، وتحظى باهتمام خاص، بسبب أهميتها في الحياة الدينية والفكرية الهندوسية، ويُنْظَر إليها باعتبارها أحد مصادر فلسفة الڤيدانتا (م).

(**) كما يحصل حين تطالب أم ابنها بأن يحبّها ولكنها تمتنع عن التعبير عن عاطفتها (آلان واطس).

ماقلناه إلى الآن معقول ومنطقي، إنمّا جزئيًا وحسب؛ وإلاّ لكان بمقدور القارئ أن ينعتق في التوّ والحال! فكما أشرت، فإن ثمّة مصاعب لغوية لامفرّ منها حتى في وصف المفارقة التي نحن فيها، فما بالك بالمصاعب التي تكتنف وصف نموذج المجال الفعلي الذي تجري فيه الحياة البشرية. والمشكلة هنا أننا نصف هذه المصاعب ببنية اللغة ذاتها التي تلقي بنا في خضمّ هذه المصاعب. والقول: «إننا نصف» هذه المصاعب، و«تلقي بنا» في خضمّ هذه المصاعب، هو قول يؤكّد على وجود الكيان ـ الفاعل الذي يُفْتَرَض أنه يقف خلف الفاعلية، أو يحافظ على دوامها حين تُفْهَم على أنها صادرة من مصدر آخر. والفهم الشائع تستوقفه فكرة النموذج الخالي من الجوهر، سواء كان ماديًا أو ذهنيًا، ويجدها غريبةً. غير أنّ ١+٢=٣ و س-ع=ص هي أقوال مفهومة ومعقولة دونما حاجة للسؤال عمّا تدل عليه هذه الرموز، سواء كانت أشياء أم أحداثًا، أجسامًا صلبة أم أمكنة.

هكذا تتمثّل الصعوبة بالنسبة للعلاج النفسي والانعتاق في أنّ المشكلات التي يتصدّيان لها تكمن في المؤسسات الاجتماعية التي نفكّر ونفعل وفقًا لها، وذلك في الوقت الذي لايمكن لنا أن ننتظر فيه أيّ تعاون من الأنا (ego) الفردي الذي هو نفسه المؤسسة الاجتماعية التي تشكّل جذر المشكلة. بيد أنّ هذه المؤسسات قابلة للرصد والملاحظة؛ دون أن يكون لنا أن نسأل «ممَّن؟»، فهي قابلة للرصد والملاحظة هنا، ذلك أنَّ كلمة «أنا، I»، كما أشار وليم جيمس، هي في المقام الأول اسم موقع مثل «هذا» و«هنا»[٢٥]. ولأنّ هذه المؤسسات قابلة للرصد والملاحظة فإنها عرضة للتعليق والنقد. والقدرة على هذا الأخير هي مايكسر الرباط المزدوج. فالمؤسسات الاجتماعية، من جهة أولى، تخلق العالم، أو بكلام أدقّ، تترجمه بمصطلحاتها، شأنها شأن شبكة اللغة، بحيث يبدو هذا العالم ـ أو الحياة ذاتها ـ متناقضًا داخليًا إذا ما كانت مصطلحاتها متناقضة على هذا النحو. غير أنَّ المؤسسات الاجتماعية، من جهة أخرى، لاتخلق العالم من العدم. فهي في نموذج الطبيعة أو من هذا النموذج الذي تمثّله أو تسيء تمثيله.

ومع أنّه من غير الممكن **التعبير** عن نموذج الطبيعة إلا من خلال اللغة، فإنّ من الممكن **إظهار** هذا النموذج من خلال الإدراكات الحسية مثلاً. ففي مجتمع تقتصر مجموعة أعداده على «١، ٢، ٣، كثير»، لايمكن أن يكون امتلاكنا عشرة أصابع واقعةً من الوقائع، مع أن هذا الأصابع واضحة ومرئية. والأشخاص الذين **يعرفون** أنهم أناوات (egos) وأنّ الشمس تدور حول الأرض، ويرون في ذلك وقائع واضحة، يمكن أن نُظْهِر لهم أنّ وقائعهم هذه خاطئة عن طريق إقناعهم بالعمل عليها على نحوٍ متماسك ومتّسق. فمن يعرف أنّ الأرض مسطحة ليس عليه سوى أن ينطلق باتجاهٍ واحدٍ دون توقّف إلى أن يسقط عن حافتها. وكذا من يعرف أنه فاعل مستقل، ليس عليه سوى أن يفعل شيئًا مستقلاً تمامًا، وأن يكون عفويًا على نحو رصين، ويرينا هذا الفاعل.

ثمّة، إذًا، نموذج للطبيعة يمكن إظهاره، ويمكن التعبير عنه. إلا أننا لانستطيع في النهاية أن نتحقّق من أنّ تعبيرنا صائب نظرًا لعدم وجود مايمكن أن نعمل عليه على نحو متماسك ومتّسق **إلى الأبد**. ولكننا حين نستخدم مؤسساتٍ لايمكن لنا أن نعمل من خلالها على نحوٍ متماسك ومتّسق، ربما أمكن لنا أن نتحقّق من أنها متناقضة داخليًا أو أنها لاتلائم نموذج الطبيعة. والتناقضات الداخلية غير الملحوظة ونماذج الطبيعة التي تحجبها اللغة هي، كما يُقَال في علم النفس، مكبوتة ولا واعية. هكذا تكون المؤسسات الاجتماعية في صراعٍ مع النموذج الفعلي للإنسان ـ في ـ العالم، الأمر الذي يظهر كحالة من التوتر والشدّة في العضوية الفردية، التي **لايمكن** لها أن تفتقر إلى الاتّساق مع ذاتها أو مع الطبيعة دون أن تكفّ عن الوجود. ولذا فإنّ فرويد كان محقًّا في اقتفائه أثر العصاب في الصراع بين الشعور الجنسي والأعراف الجنسية الخاصة القائمة في الثقافة الغربية. غير أنه لم يخدش سوى السطح، إذْ كانت نظرته إلى «الغريزة» الجنسية مشروطةً على نحوٍ شديد الوطأة بتلك الأعراف ذاتها. وكما قال فيليب رايف:

> فإنّ الأمر لم يقتصر على استخدام فرويد للجنس في تنفيس غرور الإنسان المتحضّر، بل عرّف الجنس على نحوٍ ازدرائي من خلال تلك الخصائص التي تجعل الغريزة الجنسية عصيّة على الحساسية المتحضّرة... وفي حين ألحّ فرويد، من أجل صحتنا العقلية، على أن نستغني عن هوامات الطهارة الطفلية التي تتلخّص في الإيمان بأنّ الأم (أو الأب) أشدّ تهذيباً بكثير من أن يقوما بمثل هذه الأشياء البذيئة، إلا أنه يتوصّل في الوقت ذاته إلى فهمٍ ضمني مفاده أن الجنس بذيء فعلاً، وأنه ضرب من العبودية الحقيرة تجاه الطبيعة.(٢٦)

لقد كان تأويل فرويد للهو ولطاقة الليبيدو لدى هذا الهو بوصفهما حافزين أعميين بهيميين انعكاساً للفلسفة السائدة التي ترى إلى العالم بوصفه طاقة « محضاً»، وشيئاً متقلّباً فجّاً سريع الاستثارة والتأثّر، وليس بوصفه نموذجاً عضوياً، والذي هو في النهاية اسم آخر للذكاء.

غير أنّ ماتكبته مؤسساتنا الاجتماعية لايقتصر على الحبّ الجنسي بين الرجل والمرأة، بل يتعدّاه إلى حبّ العضوية والبيئة الأعمق، وحبّ النعم واللّا، وحبّ تلك الأضداد الممثّلة في رمز **اليانغ والينّ** التاويّ، السمكتان السوداء والبيضاء في جماعهما الأبدي. والحقّ أننا لانوسّع هنا ضرباً من الاستعارة أو نمطّها إذْ نستخدم كلمة «حبّ» في الإشارة إلى العلاقات الحميمة الواقعة أبعد من تلك التي تقوم بين العضويات الحيّة. ففي تلك الحالات من الوعي التي تُنْعَت بـ «الصوفيّة» نجد انزلاقاً مفاجئاً باتجاه نظرة إلى العالم هي عكس أو مقلوب النظرة التي توفّرها صيغنا اللغوية المثيرة للخلاف والشقاق. فإذا لم يكن هذا الانزلاق ضرباً من الانسحاب المعذّب من الصراع، كما هو الحال في الفصام، فإنّ تغيّر الوعي مرّة بعد مرّة يترك انطباعاً طاغياً بأنّ العالم منظومة من الحبّ. وأنّ كلّ شيء يقع في مكانه بانسجامٍ يفوق الوصف نظراً للتناقض والمفارقة في مصطلحات لغتنا.

لكنّ صيغنا اللغوية، شبكات تفكيرنا، ليست خاطئة كليًّا بأي حال من الأحوال. فاختلافات العالم وتقسيماته التي تلاحظها هذه الصيغ هي اختلافات وتقسيمات موجودة فعلاً وتمكن رؤيتها. ومع أنّ اللغة تشتمل حقًّا على بعض الأشباح المحضة، فإنّ مقولات اللغة تبدو أساسية فعلاً وذات قيمة في أي وصف للعالم كائنًا ما كان هذا الوصف، وذلك بالقَدْر الذي يمكن أن تصل إليه هذه المقولات. غير أنّ لغةً معينةً لايمكنها أن تعبرّ بصورة ملائمة عمّا تستبطنه وتنطوي عليه؛ لايمكنها أن تعبّر بصورة ملائمة عن وحدة الاختلافات، عن استحالة الفصل المنطقية بين النور والظلام، والنّعم واللّا. ويبقى السؤال ما إذا كانت هذه المكنونات المنطقية متوافقةً مع العلاقات الفيزيقية المادية. ويبدو أنّ العلم الحديث ينزع برمّته نحو التأكيد على واقعة أن هذه المكنونات تتوافق في جزئها الأعظم مع تلك العلاقات. فالأشياء ينبغي أن تُرى معًا وبينها شكل المكان. وقد سبق لأرنست كاسيرر أنْ قال في عام ١٩٢٣:

لاتتبع النظرة الفيزيقية الجديدة من افتراض «مكان بذاته» أو من افتراض «مادّة» أو «قوّة بذاتها»؛ فهي لم تَعُدْ تتعرّف المكان والمادة والقوة كموضوعات فيزيقية منفصلة عن بعضها بعضًا، لم تَعُدْ تتعرّف... سوى وحدة علاقات وظيفية معينة، توصف على نحو مختلف ومتباين تبعًا لمنظومة المرجع الذي يتمّ التعبير عنها بواسطته[٢٧]

وفي حين ينبغي أن نحترس من الإفراط في الإلحاح على التشابه بين الفيزياء والسلوك الإنساني، فإنه لابدّ أن يكون هنالك مبادئ مشتركة بينهما، دعونا نقارن ماقاله كاسيرر مع مايقوله غاردنر مورفي:

لطالما اعتقدتُ أنّ الطبيعة البشرية هي نوع من التبادل بين ما هو داخل الجلد وما هو خارجه؛ وأنّها بالتعريف ليست «متجمْعةً في داخلنا» وإنّما هي طريقتنا في أن نكون واحدًا مع أبناء جلدتنا ومع عالمنا[٢٨].

لاشكّ أنّ سبل الانعتاق معنيّة بجعل ماندعوه بالوعي الصوفي وعيًا يوميًا عاديًا، لكنني أزداد اقتناعًا كل يوم بأنّ ما تنطوي عليه تعاليمها، بصرف النظر عن اللغة التي توصف بها، ليس شيئًا فائقًا للطبيعة ولاميتافيزيقيًا بالمعنى العادي للكلمة. فهي لاعلاقة لها بإدراك أي شيء سوى العالم الفيزيقي. وعلى العكس، فإنها الإدراك الرائق لهذا العالم بوصفه مجالاً. وهذا الإدراك ليس إدراكًا نظريًا وحسب وإنما يُشْعَر به أيضًا بذلك الصفاء الذي أشعر به بأنني «أنا» مفكّر أقف خلف أفكاري ومستقلاً عنها، أو بأن النجوم منفصلة تمامًا عن المكان وعن بعضها بعضًا. ففي هذه النظرة لاتكون اختلافات العالم أشياء معزولة تواجه بعضها بعضًا في صراع، بل تعبيرات عن القطبية. فالأضداد والاختلافات تتّسم بشيء يقف بينها، مثل وجهي العملة الواحدة، فلا تلتقي كما يلتقي الغرباء. أمّا الأثر الذي يبقى حين تُدْرَك نسبية الأشياء بوضوح فهو الحبّ وليس الكراهية أو الخوف.

ومن المؤكّد أن مثل هذه الطريقة في رؤية الأشياء هي الرؤية التي يحتاجها علاج نفسي فعّال. فالأفراد المضطربون هم نقاطٌ في المجال الاجتماعي تتفجّر فيها تناقضات هذا المجال. ولن يفيد مطلقًا أن نؤكّد على التناقضات التي يعاني منها هؤلاء الأفراد، وأن نجعل من الطبيب النفسي الممثّل الرسمي لمنظومةٍ مُمْرِضَةٍ من المؤسسات. فالمجتمع البشري حيث البشر مع البشر، والمجتمع البيئي الأكبر حيث البشر مع الطبيعة، مهما بدا متصارعًا في الظاهر، هو في باطنه مجالٌ، واتفاق، ونسبية، ولعبة. وقواعد اللعبة هي أعرافٌ، والأعرافُ تعني الاتفاق مرّة أخرى. وإنه لمن الجميل أن نتفق على أننا مختلفون أحدنا عن الآخر، شريطة ألا ننسى واقعة أننا **متفقون** على أن نختلف. أمّا غاية الاختلاف فليست الاتفاق، ليست أن نخلق مجتمعًا عن طريق عقْدٍ رصين بين أطرافٍ مستقلة في الأصل. وحتى لو لم يكن بدٌّ من نشوب معركة، فلابدّ من وجود مجال لهذه المعركة وميدان لها؛ وحين يلاحظ المتصارعون هذا الأمر حقًا فسوف يرقصون رقصة الحرب بدلاً من خوضها بالفعل.

III

سُبُل الانعتاق

ما يصحّ على العلاج النفسي من أنّه لم يُرَ إلى الآن رؤيةً واضحةً في سياقه الاجتماعي، يصحّ أيضًا على سُبُل الانعتاق الشرقية بالصورة التي دَرِسَتْ فيها وفُسِّرَتْ في الغرب. فالأدبيات الحديثة في البوذية، والڤيدانتا، والتاوية تكاد تجمع على تناول هذه الموضوعات تناولاً لا طائل من ورائه وبالحدّ الأدنى من الإشارة إلى خلفيتها الأوسع المتمثّلة بالثقافة الهندية أو الثقافة الصينية. وهكذا يستنتج المرء أنّ هذه المذاهب قابلة للتصدير شأنها شأن أكياس الرزّ أو الشاي، وأنّ من الممكن «أخذ» البوذية إلى أي مكان وفي أي وقت مثل كرة البيسبول. ولقد بدا للغرب أيضًا أنّ من الممكن تصدير المسيحية بالطريقة ذاتها، وأنها سوف «تفعل فعلها» في أية ثقافة، فإنْ لم تفعل كان الذنب ذنب تلك الثقافة لا ذنبها هي. غير أنّ من الواجب القول، في الوقت ذاته، إنّ ما من ثقافات «نقيّة» لم تتلوث بالتأثيرات الخارجية، في الحضارات الرفيعة على الأقلّ. فالبوذية انتقلت من الهند ووصلت إلى ثقافات شديدة الاختلاف في الصين، والتيبت، وتايلاند، واليابان، وذلك على نحوٍ لم تستطع أن تحققه الهندوسية مطلقًا بوصفها ثقافة كلية. والحقّ أنه لو لم تكن هنالك أوضاع معينة موازية أو مشابهة، كالتاوية في الصين، لكان من الصعب أن تجد البوذية هناك ما وجدته من فهم وتمثّل. وبعبارة أخرى، فإنّ البوذية تغدو مفهومة ـ وقابلةً للتطبيق ـ حين يمكن لنا أن نرى علاقتها بالثقافة التي تصدر عنها.

كما أنّ هذه هي الطريقة التي يمكن بها أن نستعير من الثقافات الأخرى، مع علمنا أن ذلك يتوقّف دومًا عند الحدّ الذي يلائم فيه مانستعيره حاجاتنا الخاصة.

وإحدى نعميات التواصل اليسير بين الثقافات الكبرى في العالم أنّ التحزّب في الدين أو الفلسفة لم يعد يحظى بما كان له من احترام فكري. فالديانات النقية أضحت نادرة شأن الثقافات النقية، كما أصبح ضربًا من الشلل الذهني أن نفترض ضرورة وجود عدد من المذاهب الثابتة على المرء أن يختار من بينها، حيث يعني الاختيار هنا قبول المنظومة المختارة قبولاً مطلقًا ورفض البقية رفضًا مطلقًا. والحقّ أنّ الديانات ذات التنظيم الرفيع تحاول على الدوام أن تفرض مثل هذا الاختيار إذ تحتاج كيما تستمر إلى أعضاء ينذرون لها أنفسهم. أمّا أولئك الذين يطوفون ويتنقّلون بحريّة بين التقاليد العديدة المتنوعة فيقبلون مايمكن لهم استخدامه ويرفضون غيره، ومن هنا تلك التهمة التي لحقتْ بهم من أنهم توفيقيون وبعيدون عن الانضباط. بيد أن استخدام المرء عقله ليس بعداً عن الانضباط، وما من ديانة لها أهميتها إلا وهي توفيقية بحدّ ذاتها، ونوعًا من «تَرَعْرُعٍ» للأفكار والممارسات القادمة من مصادر مختلفة ونموها سويةً، إلى أن يلعب الزمن دوره ويضفي على أية توفيقية دينية وحدةً عضويةً تميّزها، كما يضفي عليها ماتحتاجه من صلابةٍ ينبغي هزّها. إلا أنّ إحدى العواقب التي ترتّبت على أخذ البوذية أو الفيدانتا خارج سياقها الثقافي كانت، كما رأينا، ذلك الافتراض الذي يرى أنها ديانة بالمعنى الذي نقصده حين نقول إن المسيحية ديانة وإن لكليهما الوظيفة ذاتها.

فما يلفت انتباه الغربي الجاهل ببواطن الأمور هو مايظنّه من أنّ البوذية يمكن أن تكون بديلاً عن المسيحية؛ إذْ يحسبها مذهبًا ميتافيزيقيًا، كونيًا، ونفسيًا، وأخلاقيًا ينبغي الإيمان به وإحلاله محلّ ماكان يؤمن به من قبل. كما يبدو أيضًا وكأنّ ممارسة سبُل الانعتاق ممارسةً فعلية هو أمر لاعلاقة له بأي شيء سوى حياة المرء الخصوصية. فتبدو هذه السبُل وكأنّها عمليات سبر لوعي الإنسان الداخلي يقوم بها في عزلته، مفترضًا أنها هي ذاتها في كلّ مكان، وأنها تنطبق في كاليفورنيا

كما تنطبق في البنغال، خاصةً أنها لاتتطلّب عضويةً في كنيسة. غير أنه إذا ماكانت وظيفة سبيل الانعتاق الأساسية هي تحرير الفرد من «نوامه» الذي وضعته فيه مؤسسات اجتماعية معينة، فإنّ مايقتضيه الأمر في كاليفورنيا لابّد أن يكون مختلفاً عمّا يقتضيه الأمر في البنغال، نظراً لاختلاف المؤسسات. فالأمراض المختلفة تقتضي أدويةً مختلفة.

بيد أنّ قلّة قليلة من المراجع الحديثة في البوذية والڤيدانتا هي التي تدرك أنّ المؤسسات الاجتماعية هي مايخلق **المايا**، أو الوهم، الذي توفّر البوذية والڤيدانتا فرصةً للتخلص منه. ومما تفترضه هذه المراجع بصورة تكاد تكون ثابتة أن **النيرڤانا** أو **الموكشا**(*) تعني التحرر من العضوية الفيزيقية ومن الكون الفيزيقي، وهو إنجاز يتطلّب سيطرة للعقل على المادة تمنح مالكها كليّة القدرة التي لإله من الآلهة. غير أنّ مثل هذه السيطرة لم يثبت وجودها، بصرف النظر عن بعض حالات من الإدراك الحسّي الفائق وبعض الاستخدام التخييلي الذي يُسْتَخْدَم فيه التنويم، مع أننا سنقول المزيد لاحقًا بشأن استخدام الخداع والتحايل في العلاج(**). وتوحي بعض النقاشات التي تتناول الانعتاق بأن ماينطوي عليه هذا الأخير ليس تحرراً موضوعياً بقدر ما هو تحرر ذاتي من العالم الفيزيقي. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ هذه النقاشات تفترض أن إدراكنا السويّ للعالم الممتد مكانيًا وزمانيًا، ولأعضاء الحسّ التي تتعامل معه، هو نمط من الوهم النواميّ، وأنّ كلّ من يكتسب القدرة على التركيز التام يمكنه أن يرى أنّ العالم الزمكاني ليس إلا خيالاً. ومما نعرفه عن حالة التنويم وإحداثها عن طريق التركيز، فإنّ من السهل أن يتكوّن لدى المرء انطباع مفاده أنّ

(*) الموكشا، moksha، كلمة سنسكريتية معناها الحرفي هو «الانعتاق» بمعنى الفرار من التكرار المملّ الذي ينطوي عليه تجدد الموت وتجدد الولادة في الهندوسية (م).

(**) قد يبدو هذا لبعضهم ضرباً من الإعلان الجريء، ولكن لطالما استوقفتني فكرة أن تجليات القوى السحرية والتنجيمية هي تافهة وسطحية في منجزاتها على نحوٍ يكاد يكون دائمًا، ومن ذلك هزّ أكواب الشاي عن بعد، وإسقاط المزهريات عن الرفوف، ونقل الأشياء الصغيرة عن بعد (آلان واطس).

الأمر كذلك فعلاً. فإذا ما كان بمقدور المنوِّم أن يجعل نفسه غير مرئيّ من قبل المنوَّم، أفلا يكون بمقدوره أن يجعل الكون كله غير مرئيّ؟ لكنني لا أعتقد أن سُبُل الانعتاق تصل إلى هذا الحدّ من التفاهة بحيث تستبدل بحالةٍ من التنويم حالة أخرى. ونحن نعلم أنّ إدراكنا العالم أمرٌ نسبيّ يتعلّق ببنيتنا العصبية وبطرائق الرؤية التي علّمنا التشريط الاجتماعي أن نرى بها. ولأنّ طرائق الرؤية هذه يمكن أن تتغيّر وتتبدّل، فإنه ليس بلا معنى أن نقول إنها تخييلية. ولكن هل بنية العضوية تخييلية؟ ما من أحدٍ يمكنه أن يثبت أنها كذلك مالم يثبت أن بمقدورها أن تغيّر ذاتها تغييراً جذريًا بغير الطرائق الجراحية.

وتشير خبرتي بأولئك البارعين في مجال سبل الانعتاق إلى أنّ ضروب السحر أو التقنيات العصبية لا علاقة لها بالموضوع مطلقًا. ولقد ربطتني بواحدٍ من معلّمي زن علاقة وثيقة، وقامت بيننا صداقة شخصية، كما التقيت كثيرين غيره وتحدثّت معهم، فضلاً عن عدد كبير من اليوغيين والسواميين، سواء من أهل الصدق أو من أهل الدجل والنفاق. ولديّ أيضًا أصدقاء هم موضع ثقة ممن درسوا على أيدي معلّمي زن ومعلّمي يوغا ومارسوا هذه السُبُل بدرجة تفوق مادرسته أو مارسته، ولم أجد أيّ دليل مهما يكن على أية مآثر حسية من هذا النوع. وإذا ماكانت هذه السُبُل تحقق شيئًا فإنه من طبيعة أشدّ تواضعًا بكثير وفي اتجاهٍ آخر تمامًا، الأمر الذي يسترعي انتباهي ويترك لديّ أثرًا أقوى بكثير في الحقيقة.

ليس في منظور هذا الكتاب أن يقدّم سجالاً موثّقًا تمامًا أدافع فيه عن فكرة أن الانعتاق هو انعتاقٌ من **مايا** المؤسسات الاجتماعية وليس من العالم الفيزيقي. ومع أنني سأقدّم بعض الأدلة، إلا أنني لم أصل أنا نفسي إلى هذه الفكرة عن طريق تفحّص صارم للوثائق. والأمر، بالنسبة لي، ليس سوى فرضية تضفي على البوذية والڤيدانتا، وعلى اليوغا والتاوية، معنىً أفضل بكثير مما يضفيه عليها أيّ تأويل

آخر. ثمّ إنّ الوثائق ملتبسة على الدوام، ذلك أنّ مانعنيه بالعالم الواقعي أو الفيزيقي تحدده المؤسسات الاجتماعية على نحوٍ صريح وواضح. وحين تقول النصوص البوذية إنّ كلّ الأشياء (دارما dharma) يتمّ تصورها على نحوٍ زائف ودون واقعها المخصوص (سڤاباڤا svabhava) فإن ذلك يمكن أن يعني (١) أنّ الكون الفيزيقي الملموس ليس موجوداً، أو (٢) أنّ الأشياء نسبية؛ ليس لها وجود ذاتي لأنَّ ما من شيء يمكن أن يوجد دون علاقة بالأشياء الأخرى، ولأن «الشيء» هو وحدة توصيف وليس كياناً طبيعياً. فإذا ما كان التأويل الأول هو الصائب، تكون النيرڤانا البوذية حالة وعي فارغ تماماً؛ وإذا ماكان التأويل الثاني هو الصائب، تكون النيرڤانا رؤية للعالم الفيزيقي متحولةً، ترى ذلك العالم في نسبيته الكاملة. فهل ثمة شك في أنّ التأويل الثاني هو المقصود(*)؟

وهكذا، إنْ لم تكن المايا، أو الوهم، كامنةً في العالم الفيزيقي بل في المفاهيم أو الصيغ الفكرية التي يوصف بها هذا العالم، فمن الواضح أنّ المايا تشير إلى المؤسسات الاجتماعية ـ إلى اللغة والمنطق وبناءاتهما ـ وإلى الطريقة التي تعدّل بها هذه المؤسسات إحساسنا بالعالم. وهو أمر يتّضح أكثر حين ننظر إلى علاقة سبُل الانعتاق الهندية بالبنية الاجتماعية والنظرة الشعبية إلى الكون

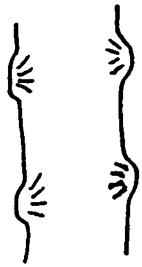
(*) لاشكّ أن البوذية هي منبت مدارس مختلفة كثيرة لها آراؤها المتشعبة والمختلفة شكلياً، وأنّ هذه المدارس في أشكالها الشعبية المتزمته هي ديانات بالمعنى الدقيق للكلمة وليست سبُلاً للانعتاق. ولذا فإنني حين استخدم كلمة «بوذية» دون أن ألْحق بها أية صفة أخرى ينبغي أن يفهم من ذلك أنني أشير إلى مدرسة المادياميكا Madhyamika التي أسّسها ناغارجونا، والتي نجد وصفاً لها لدى ت. ر. مورتي[٢٩] بأنها المدرسة المركزية في البوذية. وبخصوص واقعية العالم يقول مورتي: «ليس المطلق واقعاً يوضع قبالة واقعٍ آخر هو الواقع التجريبي. ذلك أنّ المطلق منظوراً إليه عبر صيغٍ فكرية (ڤيكالبا Vikalpa) هو ظاهرة (سَمْسَارا samsara أو سمڤرتا samvrta، وتعني حرفياً مُغَطّى) وهذه الأخيرة، أي الظاهرة، متحررةً من الصيغ الفكرية المفروضة (نيرڤيكالبا nirvikalpa، نيسبرابانكا nis-prapanca)، هي المطلق. والاختلاف هنا هو اختلاف معرفي (ذاتي) وليس كيانياً (أونطولوجياً). ولذا أعلن ناغارجونا أن ليس هنالك أدنى اختلاف بين العالم الواقعي و المطلق. ذلك أن المطلق، إذْ يتعالى على الفكر، يكون محايثاً للتجربة تماماً. ولنتذكر أيضاً مايقوله ڤيتغنشتين: «ليس اللغز كيفَ وَجدَ العالم، بل اللغز أنه موجود... ثمّة حقّاً مالا يُعبّر عنه. وهذا الأخير يُظهِرُ نفسه؛ إنه اللغز[٣٠]»(آلان واطس).

في الثقافة الآرية القديمة. فقد كانت الجماعة هناك منقسمةً إلى أربع طوائف أساسية ـ البراهمانا Brahmana (الكهنة)، والكشاتريا Kshatrya (العسكر)، والفايشيا Vaishya التجار)، والسُّدرا Sudra (العمال) ـ وكان كلٌّ من دور الفرد وهويته يتحدّد وفقًا لهذه الطوائف الأربع. فليس للفرد خارج الطائفة أية هوية شرعية، بل كان يُنْظَر إليه على أنه حيوان بشري لا شخصًا بشريًا. وعلاوةً على ذلك، فقد كانت هذه الطوائف تصنيفًا عامًا للأدوار التي يتخذّها على نحوٍ مؤقت ما هو أبعد من الإنسان بل وأبعد من التصنيف ذاته. وهذا هو البراهمان، أو الإله، الذي هو الأتمان ذاته، الذات الجوهرية التي يمكن أن تلعب أي دور فردي. وهكذا يكون خلق العالم في هذه النظرة الهندية القديمة إلى الكون ضربًا من التجلّي الدراماتيكي. فالإله يتلاعب بكونه متناهيًا؛ فيزعم الواحد أنّه كثرة، غير أنّ عليه في هذا السياق، ولدى اتّخاذه أيّ دور فردي، أن يتكلّم ناسيًا ذاته فيتورّط باللاوعي أو الجهل (أڤيديا avidya).

وما دامت الغلبة لهذا الجهل، فإنّ الشكل الفردي للإله، الروح أو الجيفاتمان jivatman، يواصل الولادة في العالم دون انقطاع، صاعدًا وهابطًا في حظوظه ومكانته تبعًا لأعماله وما يترتّب على هذه الأعمال من عواقب (كارما)(*). وثمة مستويات عدّة فوق الإنسان وتحته يمكن أن تمرّ بها الروح الفردية في سياق تناسخها، فهناك المستوى الملائكي، ومستوى الجبابرة، والمستوى الحيواني، والمَطْهَر، وعالم الأشباح المُحَبَطَة. وإلى أن تستيقظ الروح الفردية وتصل إلى معرفة الذات، فإنها يمكن أن تخضع للتناسخ خلال فترة من الزمن مديدة إلى حدٍّ مذهل، فتمسّ أرفع إمكانات اللذة وأعمق أغوار الألم، دائرةً مرّة بعد مرّة مع عجلة السَمْسَارا آلاف السنين وملايينها.

(*) الكارما، Karma، كلمة سنسكريتية معناها الحرفي «الفعل» و«المصير» كما تتضمن «الجزاء» و«التناسخ». وتُعَدّ مصطلحًا مهمًا في التراث الديني الهندي حيث تشير إلى مجمل أفعال الشخص في واحدة من حالات الوجود المتوالية، وهي تقرر ماسيكون عليه وضعه في الحالة التي تعقب ذلك، بعد أن تحددت بالحالة التي سبقتها. (م).

ولو عُدْنابخيـالنا إلى الهند قبل أن تتـأثّر أيمّا تأثّر بالأفكار الغـربية، وبالعلم الغربي خاصةً، فإنّ من اليسير أن نرى أنّ هذه النظرة إلى الكون لاتقتصر على كونها إيمانًا وحسب، إذْ تبدو أيضًا بوصفها حقيقة يعلم الجميع أنها حقّة. فهي نوع من المُسلَّمة، بشهادة سلطة معظم المتعلمين في ذلك الزمن ومرجعيتهم، هذه المرجعية التي كانت نافذة ومؤثرة آنئذٍ شأن المرجعية العلمية اليوم. وفي غياب الارتباك الذي يثيره وجود بديل مُقْنع، فإنّ من الممكن أن يقتنع المرء بأنّ هذه النظرة إلى الكون حقّة على النحو الذي يقتنع به بأن الشمس هي التي تدور حول الأرض، أو على النحو الذي يقتنع به بأن الصورة التالية هي صورة دبّ يتسلق شجرة، دون أن يستطيع رؤية الدبّ:



ولكن ماذا لو كانت هذه الصورة صورة جذعٍ نَمَتْ عليه بعض العقد؟

فكما يصعب علينا أن نتخيّل ما الذي يعنيه الفيزيائي بعبارة المكان المنحني، وبقدر مايصعب علينا أن نصدّقه حين يقول إنّ المادة ليست صلبة، هكذا كان يصعب على الهندوسي العادي أن يرى الكون على غير النحو الذي تريه إياه تلك النظرة إلى الكون التي كانت سائدةً في حينها وتمثّل الفهم الشائع أو الحسّ المشترك.

إنّ سبُل الانعتاق جميعًا تقدّم فرصةً للتحرر من حلقة التناسخ التي لانهاية لها فالڤيدانتا واليوغا توفّران هذه الفرصة عن طريق إيقاظ **الذات الحقّة**، أمّا البوذية فتوفّرها عن طريق التحقّق من أنّ سيرورة الحياة لاتصيب جميع الذوات، مما يعني

إمكانية التوصل إلى حدٍّ لايعود يتناسخ فيه أحد. وبعبارة أخرى، فإنّ هذه السبل متّفقة على أنّ الروح الفردية بتناسخها المتواصل من حياة إلى حياة بل ومن لحظة إلى أخرى هي مايا، وهم مخادع لعوب. بيد أنّ جميع الروايات الشعبية لهذه المذاهب، سواء كانت غربية أم آسيوية، ترى أنّ الفرد مادام لم ينعتق بعد فإنه سيواصل التناسخ بالفعل. وعلى الرغم من وجود مذهب الأناتمان Anatman البوذي الخاص بوهم الأنا الجوهري ولاواقعيته، فإن الميليندابانا Milindapana تحكي عن الجهود المعقدة التي بذلها ناغاسينا لإقناع الملك اليوناني ميناندير بأنّ التناسخ يمكن أن يحصل دون وجود أية روح فعلية، إلى أن يتمّ التوصّل في النهاية إلى النيرفانا. والغالبية العظمى من الهندوس والبوذيين الآسيويين لاتزال تؤمن بأن التناسخ حقيقة واقعة، ومعظم الغربيين الذين يتبنّون الڤيدانتا أو البوذية يتبنّون معها الإيمان بالتناسخ. بل إنّ البوذيين الغربيين يجدون في هذا الإيمان عزاءً وسلوانًا، في تناقضٍ فاقعٍ مع الهدف المعلن المتمثّل في التوصّل إلى تحررٍ من تكرر الولادة.

والحقّ أنّ من المنطقي أن يؤمن المرء بالتناسخ حقيقةً واقعةً إذا ما كان يؤمن أيضًا بأن المايا هي العالم الفيزيقي بوصفه متميزًا عن الأفكار التي تتناول العالم الفيزيقي. وهذا يعني مواصلة المرء إيمانه بهذه النظرة الهندية إلى الكون مالم يدرك أنها مؤسسة اجتماعية. ولذا فإنني أرغب في أن أُطري ما قد يبدو لكثيرٍ من دارسيّ هذه المذاهب نوعًا من أطروحة مفزعة، حيث ترى هذه الأطروحة أنّ البوذيين والفيدانتيين الذين فهموا مذاهبهم فهمًا عميقًا، والذين انعتقوا حقًّا، لايؤمنون بالتناسج بمعناه الحرفيّ أيّما إيمان. وأنّ انعتاقهم ينطوي، من بين ماينطوي عليه، على إدراك أنّ النظرة الهندوسية إلى الكون هي أسطورة وليست واقعة حقيقية. فهذا الانعتاق كان، وسيبقى، انعتاقًا من بقاء المرء مأخوذًا من قِبَل المؤسسات الاجتماعية وليس انعتاقًا من كون المرء حيًا. وممّا يتّسق مع هذا الرأي أنّ الانعتاق في الهند كان يسير جنبًا إلى جنب مع التنكّر للطائفة؛ مع الكفّ عن مطابقة المرء نفسه

مع هويته المحدَّدة اجتماعيًا ومع دوره المحدَّد على هذا النحو. فكان يؤكد على ذلك بصورة طقسيّة بتخلّيه عن مسؤولياته العائلية إذا ما كان أبناؤه قادرين على القيام بها. وبرمي ثيابه، أو كما في حالة البوذيين، بارتداء الأرواب الصفراء التي يرتديها المنبوذون من المجرمين، وباللجوء إلى الجبال والغابات. ولقد أدخلت بوذية الماهايانا(*) لاحقًا ذلك التطوير النهائي والمنطقي المتمثّل في **البوذيساتفا**(**) الذي يعود إلى المجتمع ويتبنّى أعرافه دونما «ارتباط»، أو، بعبارة أخرى، الذي يلعب اللعبة الاجتماعية بدلاً من أخذها على محمل الجدّ.

والسؤال الآن هو إذا ماكانت هذه الأطروحة صائبةً، فلماذا لم تُعْلَن صراحةً، ولماذا يُتَاح لغالبية البوذيين والفيدانيتين أن يواصلوا اعتقادهم بأن التناسخ وما ينطوي عليه من نظرة إلى الكون هما حقيقة واقعة؟ والجواب هو أنّ هنالك سببين لذلك. الأول هو أنّ الانعتاق ليس ثورة تقتضي من المرء أن يخرج ويزرع الاضطراب في النظام الاجتماعي بإلقائه تحت طائلة الشك تلك الأفكار التقليدية التي تجمع الناس معًا. خاصةً أنّ المجتمع بعيد دومًا عن الأمان مما يدفعه لأن يُظْهِر العداء لكلّ من يتحدّى أعرافه تحدّيًا مباشراً. فلكي يحرر المرء نفسه من الأساطير

(*) الماهايانا، Mahayana، إحدى مدرستين كبيرتين في البوذية إلى جانب الثِرافادا Theravada حيث تمثّل الأولى الحركة الأكثر تحرراً وتمثّل الثانية الحركة الأكثر محافظةً، ففي حين تشدد الثرافادا على ضبط النفس والإنجاز الفردي وتهدف إلى التوصل إلى مرحلة القداسة وانطفاء نار الشهوة والتوق لدى الفرد فإن الهدف في الماهايانا هو أن يصبح المرء «بوذيساتفا»، أي كائنًا مناط اهتمامه الوحيد هو مساعدة الآخرين على القضاء على المعاناة. أما معنى الماهايانا فهو «العربة الكبرى» أما الثِراڤادا فتعني «طريق الشيوخ». (م)

(**) البوذيساتفا، Bodhisattva، معناه الحرفي هو بوذا المنتظر، أو الشخص الذي يمضي في طريقه إلى أن يكون بوذا، حيث وصل إلى مرحلة ماقبل الاستنارة وغدا وعداً بأن يكون بوذا. ويمكن القول بأن المقدمة الجوهرية لمثال البوذيساتفا الأعلى هي ضرورة أن تتمّ في نفس المرء عملية توليد لفكرة الاستنارة وحتمية الوفاء بالتعهد بأن يغدو المرء بوذا هو نفسه، متخلياً عن الدخول في النيرفانا، ليظل في العالم، مادامت هناك مخلوقات يتعيّن إنقاذها من المعاناة. (م)

الراسخة دون أن يقع ضحيةً لقلق الآخرين لابدّ له من أن يتمتع ببراعة وحذقٍ شديدين. أمّا السبب الثاني، فهو أنّ تقنية الانعتاق تتطلب من المرء أن يبحث عن الحقيقة بنفسه. فإخباره بالحقيقة ليس أمراً مقنعاً، وإنّما ينبغي أن يُطْلَب منه أن يجرّب، وأن يعمل بصورة متّسقة على افتراضاتٍ يحسبها حقّة إلى أن يكتشف خلاف ذلك. ولذا فإنّ على الغورو(*) أو معلّم الانعتاق أن يستخدم كل مهارته في إقناع التلميذ بأن يعمل تبعًا لأوهامه وضلالاته الخاصة، ذلك أنّ هذا الأخير سوف يقاوم بصورة مستمرة أيّ تقويضٍ لدعامات أمنه. فعلى المعلّم، إذًا، أن يعلّم لا عن طريق الشرح، بل بالإشارة إلى سُبُل جديدة من العمل على افتراضات التلميذ الزائفة إلى أن يقتنع هذا الأخير نفسه بأنها زائفة فعلاً.

وهنا يكمن، باعتقادي، ما يفسّر باطنية سُبُل الانعتاق. فالمبتدئ هو شخص يعلم أنّ مؤسساتٍ اجتماعية معينة متناقضة داخليًا أو أنها في صراع فعلي مع صيغة الطبيعة. لكنه يعلم أيضًا أن هذه المؤسسات تستحوذ على أشدّ الانفعالات مغروسةً وموظّفةً فيها. إنها قواعد الاتصال التي يفهم البشر أحدهم الآخر وفقًا لها، وقد اندخلت في نماذج سلوك الأبناء سريعي التأثّر بالقوة التي ينطوي عليها القلق الاجتماعي. غير أنّ أولئك المأخوذين بمثل هذه المؤسسات الاجتماعية يعانون منها، يعانون من الأفكار ذاتها التي يؤمنون بأنها حيوية وأساسية للبقاء ولسلامة العقل. وهكذا لايكون ثمّة سبيل مباشر لتحرّر من يعاني، كأن نقول له إنّ مرضه العزيز هو مرض. وإذا ما أردنا مساعدته أيّما مساعدة وجب أن **نتحايل** عليه كيما يتبصّر. وإذا ما كان لي أن أساعد شخصًا في أن يرى زيف مشكلة زائفة، فإنّ عليّ أن أتظاهر بأنني آخذ مشكلته على محمل الجدّ. وما آخذه على محمل الجدّ في الحقيقة هو معاناته، إنما يجب أن أقوده إلى الاعتقاد بأنّ هذه المعاناة هي مايعتبره مشكلته.

(*)الغورو، guru، المعلم الروحي في الهندوسية والسيخ... الخ. (م).

إنّ مثل هذه التحايل هو أمر أساسي بالنسبة للطب والعلاج النفسي على السواء. ولقد قيل إن الطبيب الماهر هو من يُلهي المريض ريثما تفعل الطبيعة فعلها في مداواته. ومع أنّ هذالايصحّ دائمًا، إلا أنه مبدأ عام سليم. وانتظار التغيّر الطبيعي يصبح أسهل حين يتكوّن لدى المرء انطباع بأنّ ثمّة مايُعْمَل لإحداثه. وما يُعمَل هو الحيلة؛ فالانتظار باسترخاء والارتياح هو الدواء الفعلي، غير أنَّ القلق المصاحب للمرض يجعل الاسترخاء المباشر والمتعمَّد مستحيلاً تقريبًا. يضاف إلى ذلك أنّ المرضى يفقدون ثقتهم بأطبائهم إلى درجة انكشاف التحايل، ولذا فإنّ الطب يتقدّم من خلال ابتكار حيل جديدة يصعب اختراقها على نحوٍ متزايد.

دعونا نفترض أن شخصًا ما يعاني من مؤسسة اجتماعية ويتصوّر أنه يعاني من صراع فعليّ في الحياة؛ في بنية العالم الفيزيقي ذاتها، بمعنى أنّه يرى أنَّ الطبيعة هي التي تهدّد أناه الفيزيقي المُفْتَرَض. فهنا على من يريد شفاء هذا الشخص أن يبدو كأنه ساحر، متسيّد على العالم الفيزيقي. عليه أن يعمل ما هو ضروري لكي يقنع الشخص الذي يعاني أنه يستطيع أن يحلّ مايبدو له كأنه مشكلة فيزيقية، ذلك أنّ ما من سبيل آخر لإقناعه بفعل ما هو ضروري للعمل بصورة متّسقة على افتراضه الزائف. وعليه قبل كلّ شيء أن يقنعه أنه هو، **الغورو**، قد تسيّد على المشكلة المتخيَّلة، وأنّ أناه بعيدة كلّ البعد عن الاضطراب الذي يسبّبه الألم أو الموت أو الأهواء الدنيوية. ولأنّ المرض متولّد عن سلطة اجتماعية، فإنّ على **الغورو** أن يبدو حائزًا سلطةً اجتماعية مكافئة لسلطة أهل المريض، وأقربائه، ومربّيه، أو أعلى منها. ولقد كانت سبُل الانعتاق الشرقية بارعةً على نحوٍ مدهش في كُلّ هذا؛ فمعلّموها، الذين شعروا أنّ المجتمع مدمِّر تمامًا، أقنعوا المجتمع بأنهم دعاماته الحقّة. ومن هنا أنّ **الغورو** ذا المزاج السيء، أو الذي يحبّ أن يدخّن أو يشرب الساكي، يترك انطباعًا بأنه منغمس في هذه «الرذائل الصغيرة» عامدًا؛ لكي يبقى في تجلّيه الجسديّ، لأنه إذا ما انفصل عن العالم الفيزيقي بصورة مستمرة كفّ عن الظهور فيه.

ونحن إذْ نقول هذا بهذه الصراحة نجعل التقنية تبدو وكأنها تقوم على الكذب بصورة طبيعية. غير أنّ هذا الكذب هو الكذب العمد المنطلق من الوعي والذي يواجه خداعًا للذات لاواعيًا ولايمكن استئصال شأفته بغير هذه الطريقة، وذلك عملاً بالمبدأ القائل similia similibus curantur، داوها بالتي كانت هي الداء. أَطْلِقْ لصًا لكي يمسك بلصّ. ومما يقوله أحد نصوص بوذية زن في معرض حديثه عن التعارف بين أولئك الذين انعتقوا:

حين يلتقي لصّان فلا حاجة للتعريف:

كلٌّ منهما يعرف الآخر بلا جدال(٣١).

وبالطبع، فإنّ **الغورو** هو إنسان مثل أيّ إنسان آخر. ويكمن تميّزه، الذي هو انعتاقه، في واقعة أنّه لايعيش صراعًا مع ذاته من جرّاء كونه إنسانًا؛ فهو لايعاني من الرباط المزدوج المتمثّل في الزعم أنه قوة مستقلة دون أن يعلم أن ذلك مجرّد زعمٍ ليس غير، والمتمثّل في تصوّره أنّه أنا أو ذات يمكنها أن تتدبّر على الدوام أن تكون «فوق» موضوعها العلائقي؛ تلك البانوراما المتغيرة من التجارب، والأحاسيس، والمشاعر، والانفعالات، والأفكار. **والغورو** يقبل ذاته؛ وبصورة أدقّ، هو لايَحْسَب نفسه شيئًا آخر غير نماذج سلوكه، أو شيئًا آخر يؤدّي هذه النماذج من السلوك. واللافت، بالمقابل، أنّ التشريط الاجتماعي كما نعرفه يتوقّف بصورة كلّية على إقناع البشر بألا يقبلوا أنفسهم. وهذا الخداع، أو هذا الاحتيا ل، قد يكون ضروريًا لتدريب الشبيبة، إلا أنه بدعة ذات فائدة محدودة. وكلما زاد نجاحه زاد فشله. والحضارة المُحْرَزة مقابل الثمن المتمثّل في غرس هذه البدعة في الأذهان غرسًا دائمًا هي حضارة مدمِّرة لذاتها بالضرورة. وبالمقارنة مع مثل هذه الكارثة فإن «كذب» **الغورو** ليس إلا فضيلة إيجابية وبنّاءة.

ذات مرّة هدّدت عاصفة بحرية قرية يابانية ساحلية، لكن مزارعًا كان يعمل وحيدًا في حقول الرز على تلال القرية رأى العاصفة الوشيكة وهي لاتزال بعيدةً

عند الأفق. فما كان منه إلا أن أضرم النار في الحقول، فنجا من الطوفان أولئك القرويون الذين هرعوا لكي ينقذوا محاصيلهم. إنَّ جريمة الحرق العَمْد هذه هي مثل تحايل **الغورو**، أو الطبيب، أو المعالج النفسي، في إقناع البشر بأن يحاولوا حلّ مشكلة زائفة بالعمل على مقدّماتها بصورة متّسقة.

إنّ وصف الطريقة الأساسية التي تتّبعها سبل الانعتاق وصفًا بعيدًا عن الأرثوذكسية مثل هذا الوصف هو، كما أرى، أمر مطلوب وضروري لتفسير عدد من المسائل. ومن هذه المسائل أن الذروة التي تبغي سُبُل الانعتاق جميعًا أن تصل إليها مهما تعددت مذاهبها وتباينت تقنياتها الشكلية هي، كما يبدو، تلك الحالة أو الصيغة من الوعي التي يتمّ فيها التغلّب على ثنائية الأنا والعالم. وسواءٌ دُعِيَ ذلك «وعيًا كونيًا» أو «تجربة صوفية»، أو أيّ شيء آخر، فإنه يبدو لي على أنه الإدراك الملموس للعالم الفيزيقي بوصفه مجالاً. ولمّا كانت اللغة تبذر بذور النزاع والخلاف أكثر من كونها عقلانية، فإن مايصعب وصفه لايقتصر على الشعور وحده بل يتعدّاه إلى ظهور ما نحاول أن نقوم به من التوصيف بمظهر التعارض والتعاكس. وفي حين تلحّ البوذية على وهم الأنا ولا واقعيته، فإنّ الفيدانتا تلحّ على وحدة المجال. وهكذا تبدو الأولى في وصفها للانعتاق وكأنها لاتقول سوى إنّ وجهة النظر المتمركزة على الأنا تتبخّر، في حين تقول الثانية إننا نكتشف ذاتنا الحقّة على أنها **ذات** الكون. ولكن ماتتوصل إليه البوذية والفيدانتا هو الشيء ذاته عمليًا، بصرف النظر عن سجالات النقّاد في أمر الغايات الدقيقة والنهائية.

ما من شيء سحري أو فائق للطبيعة، إذًا، في حالة الوعي هذه. لكن الطرائق التقليدية المستخدمة في التوصّل إليها هي طرائق معقّدة، ومتشعّبة، وغامضة، وشاقّة مجهدة في معظمها. وأمام مثل هذا التعقّد والتشوّش فإنّ المرء يتساءل ما هو المشترك بين هذه الطرائق، ما هو المقوِّم الجوهري فيها. وإذا ما استطعنا الإجابة عن هذا السؤال فلابدّ أن نجد أنفسنا وقد أضفينا طابعًا من البساطة العملية والنظرية على المشكلة برمتها. ولكي يتمّ ذلك فإنّ علينا أن نبحث عن

طريقة بسيطة ووافية في آنٍ معًا نصف بها مايجري بين **الغورو** أو معلّم زن وبين تلميذه ضمن السياق الاجتماعي لتعاملهما. والحقّ أنّ مانجده هو أشبه بمباراة في **الجودو**. فالمعلّم الخبير لايُهَاجِم؛ بل ينتظر أن يُهَاجَم، تاركًا للتلميذ أن يطرح المشكلة. ومن ثمّ، حين يأتي الهجوم، لايعاكسه؛ بل يميل معه ويسوقه إلى خاتمته المنطقية، وهي انهيار المقدمة الاجتماعية الزائفة التي يقوم عليها سؤال التلميذ.

وينبغي القول إنّ كثيراً من المعلّمين قد لايدركون أنّ هذا مايقومون به، تمامًا كما أنّ هنالك كثير من الأطباء لايدركون أن بعض أدويتهم ليست سوى مهدّئات تُعطى لإرضاء المريض. وينبغي القول أيضًا إن ثمّة علاجًا نفسيًا ناجحًا قام به التحليل النفسي الفرويدي، وطريقة المشورة غير المباشرة عند روجر، وعلم النفس التحليلي عند يونغ. فالنظريات والطرائق تتنوعْ وتختلف، إنّما يبقى هنالك عامل خفي وجوهري مشترك فيما بينها. وبالمقابل، فإنّ ثمة سببًا وجيهًا للاعتقاد بأنّ بعض معلّمي سبُل الانعتاق يعلمون تمامًا مايفعلونه ويدركون تمامًا ماالذي يعنيه تحايلهم الرحيم كما يدركون أيضًا أنّ الارتياح الذي يحققونه ليس ارتياحًا من التناسخ الفيزيقي بل من المشاعر والأفكار المضطربة.

غير أنّ علينا أن نقدّم بعض الأدلة على وجهة النظر هذه بغية التأكّد من أنّ للعلاج النفسي وسبُل الانعتاق أرضية مشتركة. ويمكن أن نبدأ من واقعة واضحة تمامًا هي أن سبُل الانعتاق جميعًا، البوذية، والڤيدانتا، واليوغا، والتاوية(*)، تؤكّد أنّ وعينا العادي المتمركز على الأنا هو وعي محدود وفقير لا أساس له في «الواقع». ومع أن ذلك لايعفي من الحاجة إلى البحث عن منشأ هذا الوعي، أهو فيزيقي أم اجتماعي، بيولوجي أم ثقافي، فإنّ الذي لاشك فيه هو أن التخلص من محدودية الوعي هذه هو هدف السبُل الأربعة جميعًا. وتنطوي الطريقة في كل حالة على شكل من أشكال التأمّل الذي قد يأخذ هيئة تركيز الانتباه على موضوع

(*) ربما كان عليّ أن أضيف أيضًا التصوّف الإسلامي وأوجهًا من الجينية jainism، لكنني لم أقم بدراسة هذه الموضوعات بالقدر الكافي الذي درستُ به الموضوعات السابقة. (آلان واطس).

معين، أو مشكلة معينة، أو جانب من الوعي، أو قد يقتصر على ملاحظة مايطرأ على الذهن ملاحظةً مسترخيةً وغير متحيّزة. وقد يأخذ أيضًا شكل محاولةٍ لكبت كل تفكير بواسطة اللغة، أوشكل جَدَلٍ يَسَاق فيه التفكير الصارم إلى أقاصيه النهائية. وقد يتمثّل أيضًا في محاولةٍ لمعرفة الذات المُدْرِكَة معرفةً مباشرةً، أو أنه قد يلاحق إلى النهاية الفكرة التي مفادها أن الذات ليست بالشيء الذي تمكن معرفته، ليست الجسد، ولا الأحاسيس، ولا الأفكار، وليست حتى الوعي ذاته. بل إن الأمر قد يقتصر في بعض الحالات على أن يُطْلَب من التلميذ، على نحوٍ مُجْهِد ومنهك، أن يكتشف **السبب** الذي دفعه لأن يطلب الانعتاق، أو **ما الذي** يريد أن ينعتق منه. وهكذا تتنوْع الطرائق ليس تبعًا للمدارس المختلفة وحسب، أو تبعًا للمعلمين المختلفين فقط، بل تبعًا لحاجات التلاميذ وأمزجتهم أيضًا.

وفي حين تلحّ بعض المدارس على **الغورو** الذي خاض هو نفسه تجربة الانعتاق وترى أنّه أساسي تمامًا وبالمطلق لإنجاز هذه المهمة لدى الآخرين، فإن مدارس أخرى تكتفي بالقول إنّ **الغورو** يجعل الأمر أيسر وأسهل مع أنه ليس مستحيلاً على التلميذ أن يلعب اللعبة وحده. والحقّ أننا نجد انقسامًا مشابهًا في العلاج النفسي. إلا أنّ هنالك **غورو** ما على الدوام، ولو كان مجرد صديق يطرح على المرء الفكرة، أو كتابًا يقرأه هذا الأخير. فالقيد الذي ينجم عن العلاقة الاجتماعية ينبغي أن يفكّ عبر العلاقة الاجتماعية، فالأمران كلاهما وظيفة لهذه العلاقة، شأن الحياة ذاتها.

أَمِنَ المفهوم حقًا في آسيا أن الانعتاق هو انعتاق من شروط اجتماعية لا من شروط فيزيقية أو ميتافيزيقية؟ لقد قمتُ باستجواب لمعلمي زن حول هذا الأمر. وهو استجواب لايدع مجالاً للشك بهذا الشأن. فأنا لم أجد أحدًا منهم يؤمن بالتناسخ واقعةً فيزيقية، ولم أجد أحدًا يزعم أنه يحوز قدرات إعجازية بالمعنى الحرفي لهذه العبارة تتيح له أن يسيطر على العالم الفيزيقي. فهم يفهمون هذه الأمور كلها بالمعنى الرمزي. ولكن ماذا عن «معلّمي التيبت» الذين تلفّهم الأسرار ويُعْزَى إليهم قَدْر كبير من المعرفة السحرية بالعوالم فوق الطبيعية؟ ثمة كثير من

المعلومات الأدبية والمدرسية الصرفة عن نصوص بوذية التيبت، إلا أن قلّة قليلة جداً من الغربيين هم الذين مارسوا مذهبها بصورة عملية في التيبت. ومن بين هذه الاستثناءات القليلة ألكسندرا ديڤيدنيل، المرأة الفرنسية البارزة التي وضعتْ مؤخّراً كتاباً بارزاً أيضاً تحاول أن تفسّر فيه ماأمكنها مذهب معلّميها الأساسي. وقد كتبت:

إنّ لم يكن بوسع التلميذ أن يرفض لعب دورٍ في كوميديا أو دراما العالم، فإنّ بمقدوره على الأقّل أن يفهم أن الأمر كلّه ليس سوى لعبة... وهم يعلّمونه أن ينظر... إلى اشتغال عقله وإلى النشاط الفيزيقي الذي يُبديه جسده. وعليه أن يُفْلِحَ في فهم وملاحظة أن شيئًا من كلّ ذلك ليس منه، وليس هو. فهو، من الناحية البدنية والعقلية، حَشْدٌ وخليط من الآخرين.

و«حشد الآخرين» هذا يضمّ العناصر المادية ـ أو الأرضية ـ التي يدين بها إلى وراثته، إلى تأسّله، ومن ثمّ تأتي تلك العناصر التي هضمها، أو استنشقها قبل أن يولد، والتي بمساعدتها تشكّل جسده، والتي أصبحت، إذْ تمثّلها، أجزاءً مكوِّنة من كينونته، هي والقوى المعقّدة المتأصّلة فيها.

أما على المستوى العقلي، فيضمّ هذا «الحشد من الآخرين» كائنات كثيرة هم معاصروه؛ أناس يعاشرهم، يتجاذب معهم أطراف الحديث، يراقب أفعالهم. وهكذا تكون عملية الكفّ المتواصل شغّالةً بينما يمتصّ الفرد جزءاً من الطاقات المتنوعة التي يقدّمها أولئك الذين يتماسّ معهم، وهذه الطاقات المتنافرة، التي توطّد نفسها فيما يعتبره «أناه» تشكلّ هناك حشداً مزدحماً.

ويضم هذا الحشد عمليًا عددًا كبيرًا من الكائنات التي تنتمي إلى ماندعوه الماضي... شخصيات ربما كان تماسّ الفرد معها في سياق قراءاته وأثناء تعليمه(٣٢).

ليس هذا الوصف سوى وصف للعضوية، أو الجسد، باعتباره لايقبل الانفصال عن منظومة العلاقات الفيزيقية، وعن الأنا ego بوصفه «الآخر المُعَمَّم» كما يقول ج. هـ. ميد، وبوصفه شعور الفرد أو تصوّره لنفسه الناشيء عن الاتصال الاجتماعي.

أمّا بشأن التناسخ فتقول ألكسندرا ديڤيدنيل:

حين يدركُ التلميذ هذا الحشد في داخله، عليه أن يتجنّب ذلك التصوّر الذي نجده لدى بعضهم بأنّ الحشد يمثّل ذكرياتٍ من حيواته السابقة. فما من حاجة هنا لأولئك الذين يؤمنون بأن الشخص الفلانّي الذي عاش في الماضي قد تناسخ فيهم. إنّ القصص التي تصوّر حالات التناسخ هي قصص لاعَدَّ لها في آسيا، وهي تُبقي على قيد الحياة ذلك العطش الطفولي الشائع بين الجماهير تجاه ما هو رائع(٣٣).

وبعبارة أخرى، فإنّ التناسخ لايُفهْمَ بمعناه الحرفيّ بوصفه إعادة تجسّد متوالية لأنا فردي، أو حتى لـ «سلسلة من **الكارما**» فردية أو لنموذج سلوكي مترابط سببيًا(*)، فحشد الحيوات لدى الفرد يؤوّل على أنه حشد علاقاته الفيزيقية والاجتماعية.

(*) لقد أثار ناغاسينا وكثيرون غيره فرضية سلسلة الكارما الفردية بوصفها متميزة عن الكيان ـ الروح (جيڤاتمان) وذلك في محاولةٍ للإبقاء على التناسخ الفيزيقي الحرفيّ بوصفه مذهبًا بوذيًا. ولكن ما هي الروابط التي تربط بين سلسلة كارما تجري، مثلاً، من عام ١٦٠٠ إلى عام ١٦٥٠ وبين التناسخ التالي لهذه السلسلة ذاتها بين عام ١٩١٠ وعام ١٩٧٥؟ عبر أية منظومة من العلاقات تحافظ السلسلة على هويتها في الفترة الفاصلة؟ أنا لا أنكر أنّ مثل هذه المنظومة قد تكون موجودة، إنّما يقتصر الأمر على أن لاعلاقة لوجودها إنْ كانت موجودة بفهم البوذية فهمًا صائبًا. وتبعًا لفلسفة المادياميكا عند ناغارجونا، فإنّ السلسلة السببية الخطية بين «الأشياء» هي سلسلة وصفيّة ومفاهيمية صرف (ڤيكالبا). والحقّ أن مورتي(٣٤) في محاولته المُجْهِدة أن يعبّر عن المادياميكا بأفكار كانطية، يخلط خلطًا غريبًا إذْ يقول إنَّ ناغارجونا قصد من نقد السببية هذا أن ينطبق على عالم الجواهر وليس على عالم الظواهر. ولكن أيّ عالم من هذين العالمين هو العالم الفيزيقي؟ من المؤكّد أنّ كليهما هما العالم الفيزيقي، لكن عالم الظواهر، الذي تسري فيه السببية، هو العالم الفيزيقي الموصوف بأنه **ظاهرات**، كما لو أنه أشياء وأحداث منفصلة. ويا له من قَدْرٍ كبير من الخلط ذاك الذي يمكن لنا أن نتفاداه حين نوضح أنّ الأشياء أو الظاهرات هي وحدات من الوصف، وليست مما نصفه. (آلان واطس).

لست أرغب في أن أشيع حالةً من الملل وأنا ألحّ على فهم التناسخ فهمًا رمزيًا وليس فيزيقيًا، إلا أنّ ذلك ضروري وحاسم بعض الشيء لإدراك أنّ **المايا** تكمن في النطاق الاجتماعي للوصف والفكر وليس في النطاق الأوسع من العلاقات الطبيعية والفيزيقية. ولابدّ هنا من أن نذكر شيئًا من موقف بوذا بخصوص هذه المشكلة، وذلك بقدر مانستطيع أن نزيح النقاب عن هذا الموقف. فمن الواضح في نصوص الناموس أن بوذا قد أنكر وجود أي أنا جوهري، غير أنَّ من الواضح أيضًا أنه لم ينكر ولم يؤكّد إمكانية وجود «حيوات» سابقة أو مقبلة. فقد اعتبر ذلك أمرًا خارجًا عن الموضوع لأنه كان معنيًا بانعتاق الإنسان، لا من العالم الفيزيقي وإنّما من صيغة الوعي المتمركز على الأنا. ولذا كان أمرًا خارج النقاش ما إذا كان هذا الانعتاق يضع حداً أم لا لاستمرار وجود الفرد كعضوية فيزيقية، على هذا المستوى أو ذاك من مستويات الكينونة.

> **إذا ما قال أحدٌ ما عن مثل هذا الأخ، أناندا، الذي أعتق قلبه على هذا النحو: «إنّ عقيدته ترى أنّ الأرهانت [الشخص المنعتق] يستمر في الوجود بعد الموت»، فذلك سخفٌ ليس غير. أو قال: «إنّ عقيدته ترى أنّ الأرهانت لايستمر... يستمر، ثمّ لايستمر... لايستمر ولا ينقطع عن الاستمرار بعد الموت»، فكل ذلك سخفٌ ليس غير**[٣٥].

ففي مذهب بوذا الأصيل أنّ كلّ تأمّل ميتافيزيقي وكلّ اهتمام بالسيطرة العجائبية على العالم الفيزيقي هو عائق فعلي أمام الانعتاق وليس خروجًا عن الموضوع وحسب. وينبغي أن نضيف أيضًا أن فكرة التناسخ الفيزيقي لاتشكّل جزءًا من التاوية، وأنّ التأويل السليم للفيدانتا، بحسب أ.ك. كومارا سوامي[٣٦]، هو أنّ «المتقمّص الواحد الوحيد» هو **الذات العليا، الأتمان ـ براهمان**، وليس الروح الفردية مطلقًا. ومع مثل هذه التبصّرات، فإنّ الرؤية الكونية القائمة على التناسخ في الهند القديمة تنحل إما إلى أسطورة من الأساطير أو إلى مجرد إمكانية لايحتاج المرء لأن يُعنى بها أكثر من ذلك. فكابوس البؤس المقيم، والمرض، والموت المتكرر

الذي يعتري الفرد ذاته دهوراً من الزمن، أو السجن على مدى القرون في حجرات التعذيب لدى الشياطين، هذا الكابوس يصل إلى خاتمته لدى إدراك أنّ **ما من أحد** لكي يبقي عليه ويديمه.

والآن ماذا عن الزعم الذي يقول إنّ الانعتاق يمنح المرء قدرات فوق طبيعية يمارسها على العالم (**سيدهي** sidhi)(*) ؟ إنْ لم يكن هذا الزعم حيلة أو مكيدة (**أوبايا** upaya) ترمي إلى تحدي افتراضات التلميذ الزائفة، فإنّ على التأويل أن يكون رمزيًا مرّةً أخرى. و**الغورو** يتحاشى أي لجوء مباشر إلى المعجزات ويقول إنّ مثل هذه المقدرات حين تكون موجودة لاينبغي أن تُسْتَخْدَم لإشباع فضول تافه، بل وإنّ الاهتمام بها هو عقبة خطيرة تعوق التوصّل إلى الانعتاق. وينبغي أن نلاحظ أنه حين يحظى شخصٌ ما بصيتٍ ناجمٍ عن قدرة أو براعة غير عادية من أيّ نوع، فإن الناس سوف يحاولون اكتشافها في مصادفات الحياة العادية الجارية من حوله، وسيقومون بتأويل الأحداث العادية تمامًا بطريقة غير عادية. وغالبًا ما يكون المهرج شخصًا يستطيع أن يضلل الجمهور ويسوقه لأن ينتظر منه الطرافة والفكاهة، وبذلك يدفع هذا الجمهور إلى الانفجار بالضحك على قفشات عادية تمامًا. وكذا يمكن للفيلسوف أيضًا أن يخلق وضعًا تلفت فيه التوافه والسفاسف المحضة مستمعيه كما لو كانت قضايا عميقة، الأمر الذي يمكن أن يحدث بكلّ هدوء دون أن يقصده. وبالمثل، فإن الناس ينمّون على توقٍ ثابت إلى ترسيخ سمعة طبيب نفسيّ معين إذْ يستطيع أن يقرأ شخصياتهم مثل كتاب. كما تكمن كلّ براعة من يكشفون الطالع في استخدام المعلومات التي تنزلق من زبائنهم من جرآء توقهم لأن يدفعوا هؤلاء المنّجمين إلى قراءة ماضيهم وكشف مستقبلهم. وفي مثل هذه الظروف فإن من غير المفيد مطلقًا أن ينكر «صاحب المقدرة» سحره، أو قدسيته، أو ذكاءه، أو عمقه، خاصةً أن هذا الإنكار لن يُفْهَم إلا بوصفه ضربًا من التواضع.

(*) السيدها، sidhas طبقة من نسّاك الإله شيفا ينتشرون في شمال الهند ويتميزون بقوة روحية وسحرية خارقة. (م).

والغورو الأصيل هو من يستغلّ هذا الوضع لا ليُرِي تلاميذه أنهم أغبياء وحمقى، بل ليزيد من حماسهم في السيطرة على العالم الفيزيقي أو على مشاعرهم الخاصة، وفي أن يعملوا باتّساق على مقدّمتهم الزائفة التي مفادها أنّ ثمّة نزاعًا بين الأنا وتجربته. ذلك أنّ أوضاعًا من هذا النوع ليست سوى أمثلة خاصة من الرباط المزدوج الذي يلقيه المجتمع على الفرد. فهذا الأخير **يعلم** أنّ ثمّة أشياءً وأحداثًا منفصلة، وأنه وآخرين قوى مستقلة، كما **يعلم** أنّ قفشات المهرّج العادية العارضة مضحكة إلى حدّ الانفجار بالضحك. وهذه هي تقنية التنويم برمتّها، تقنية الجودو التي يقنع بواسطتها المنوِّم المنوَّم بأنه لايستطيع معارضته[٣٧]، وهي تقنية تُدعى في الانعتاق البوذي باسم الاستيقاظ (بوذي)(*) وذلك لأنها تحرّر من التنويم الاجتماعي على وجه التحديد. فأن تنوَّم يعني أن تزعم بلا وعي أن المنوِّم ليس مرئيًا، أو، بالمقابل، أنّ لعبةً ما هي أمر جدّي وخطير أو أنّ «الأنا، I» داخل الجلد ومجال الرؤية في الخارج.

أمّا بخصوص التأويل الرمزي للقدرات غير العادية فدعونا نأخذ، على سبيل المثال، زعم كلّية القدرة الذي يمكن تكثيفه بالقول: «أنا إله، وكلُّ مايحدث من صنع يديّ». فمثل هذا الزعم لاسبيل إلى دحضه. وإذا ما استعطتُ أن أُقنع أحداً بأن يصدّقه، فإنني ألقي به في رباط مزدوج حيث يعتبرني قادراً على أن أريد ما هو في العادة ضد إرادتي. والسبيل الوحيد للنجاة من هذا الرباط هو التعليق عليه، أن تطلق قولاً على القول، كأن تقول إن هذا التأكيد لايمكن إثباته، أو إن القول «أنا من يصنع كلّ شيء» يَعْدِلُ القول «أنا لا أصنع شيئًا». فنسبة كلّ مايجري إلى قوة واحدة يعني الشكّ في فكرة القوة، كما يعني في الوقت ذاته تعديل وعي «الذات». وبعبارة أخرى، فإن إدراك أنّ قوة الأنا هي تخييل، بصرف النظر عن الفعل والاختيار، يكافئ الشعور بأنّ كلّ الأفعال التي تدركها هي أفعالك. وهذا الشعور

(*) بوذي، bodhi، المتنوّر أو المستيقظ، آخر مرحلة يأمل البوذي في أن يصل إليها ليتخلص بعدها من دورة التناسخ ويدخل النيرڤانا أو يصل إلى التحرر الروحي. (م).

هو «كلّية القدرة»، وهو في حقيقته ليس إدراكًا لفعل الأنا كل شيء، إنه إدراك لفعلٍ يحدث في مجالٍ موحَّد، مجال لايزال ممكنًا فيه أن نلاحظ الاختلاف التقليدي بين أفعال «ي» وأفعال«ك» لأنها تحدث في أماكن مختلفة من المجال. وهكذا فإنّ ثمة معنى ما في أن أقول إنني، بقوة الأنا لديّ، أختار، أو أقوم بأفعال، أو أفكّر بأفكار، إذا ما كان لهذا القول أن يوضح الفارق بين ذلك وبين مايجري من اختبارات وأفعال، وأفكار أخرى. غير أن مالايقبل الإيضاح قطّ هو أنّ ما فُعِلَ كان يمكن أن يُفْعَل على غير هذا النحو، أو أنّ مافُعِلَ كان ينبغي أن يُفْعَل، اللهم إلا إذا قَصَرَ المرء اهتمامه على مجالات بالغة الصغر، عن طريق حذف المتغيرات، أو بعبارة أخرى، عن طريق إخراج الأحداث خارج السياق الذي تحدث فيه. فلا يمكن أن أقول إنني فعلتُ مافعلت بحرية أو إنني لم أستطع أن أتمالك نفسي عن فعله، إلا عن طريق تجاهلي كامل سياق الفعل. ويمكن لي أن أحاول القيام بالفعل ذاته ثانيةً، فإذا ما جاء على نحو مختلف، قلتُ إنني استطعت أن أفعله على نحوٍ آخر، وإذا ماجاء كما من قبل، قلتُ إنني لم أستطع أن أفعله على نحوٍ آخر. غير أنّ السياق يكون قد تبدّل في غضون ذلك. ولذا فإن من غير الممكن أبدًا أن نكرر الفعل ذاته.

وتجاهل سياق الأحداث هو تحديدًا تلك **الأڤيديا** البوذية، الجهل أو التجاهل، التي يبدّدها الانعتاق. وحين نمعن النظر في التجارب العلمية المتكررة نجد أنها تقوم على التجاهل في وجهٍ من أوجهها، فهي تُجري في مجالات مغلقة مصطنعة. بيد أنّ هذه التجارب تعمل على توسيع معرفتنا إذ **يعلم** العالِم أنه يتجاهل. والعزل الصارم للمجال يوصل إلى معرفة أشدّ تفصيلاً بالطريقة التي ترتبط بها المجالات أحدها بالآخر من الناحية العملية. وبالمثل، فإنّ التعاليم البوذية تتغلّب على الجهل اللاواعي ـ أي على أفعال الوعي الانتقائية المعتادة التي تحجب الأشياء «المنفصلة» عن سياقها ـ عن طريق التركيز الشديد. وهذا هو **الجودو** مُطَبَّقًا على التجاهل، حيث تتبدّد خرافة قوة الأنا من خلال الإدراك الصميمي لما يحدث فعلاً حين يعزم

المرء، أو يختـار، أو يقـرر، أو حين يكون عـفـويًا. وبذا يدرك المرء أنّ الوعي، أو الانتباه، هو تجاهل ولايمكن أن يكون شيئًا آخر. غير أنه تجاهلٌ يغدو الآن معروفًا ومُدْركًا لدى المرء، وبذا فـإنّ سيدهي كلّية العلم لاتعني معرفة كل شيء وإنما فـهم السيرورة الكاملة للمـعـرفة، ورؤية أن جـمـيع «موضـوعـات المعرفـة» مـوسـومـة بالتجاهل. فإذا ما كان هذا التجاهل لاواعيًا، فإننا نأخذ مايعزله على أنه حقائق واقعة ونعتبر الطريقة التقليدية المعتادة في تصنيف الأشياء والأحداث أمرًا طبيعيًا.

وهكذا فإن المبدأ البوذي الذي يقول إنّ «الشكل فارغ [سونيا sunya]» لايعني إذًا أنْ ليس ثمة أشكالاً. بل يعني أنّ الأشكال لاتقبل الانفصال عن سياقاتها، وأنّ شكل هيئة ما هو أيضًا شكل خلفيتها، وأنَّ شكل حدٍّ من الحدود يحدّده الخارج كما الداخل. وما يؤكّده مذهب السونياتا(*)، الخواء أو الفراغ، يقتصر على أنّ ما من أشكال موجودة بذاتها، فكلما ازداد تركيز المرء على أيّ شيء فردي يجد أنه ينطوي على الكون كلّه. والرؤيا البوذية النهائية للعالم بوصفه الدارماداتو dharmadhatu ـ التي يمكن ترجمتها بصورة تقريبية «مجال الوظائف المترابطة» ـ لاتختلف كثيراً عن نظرة العلم الغربي إلى العالم، ماعدا أن رؤيا العلم الغربي هي تجريبية وليست نظرية. وترمز البوذية لذلك بصورة شعرية فتمثّله بشبكة شاسعة من الجواهر، مثل قطر الندى على شبكة عنكبوت متعددة الأبعاد. فإذا مانظرنا عن كثب إلى أية جوهرة مفردة، رأينا فيها انعكاس الجواهر الأخرى جميعًا. وتدعى العلاقة بين هذه الجواهر «غياب العقبات في علاقة الشيء بالشيء» (شيه شيه وو إي hih shihs wu ai)، ويعني أن ما من شكل يقبل الانفصال عن جميع الأشكال الأخرى.

(*) السونياتا، sunyata أو shunyata، المعنى الأصلي للكلمة هو الخواء، ويُقْصَد بها المطلق عند البوذيين والذي يخلو من كلّ صفة، وقد ارتبطت الكلمة بجهود ناغارجونا في غمار محاولته لإثبات أنّ كلّ الفكر الدنيوي خواء أو نسبي، ولإيضاح أنّ الطريق الحقّ هو الطريق «بين»، أو بالأحرى «فوق» كلّ أوجه التطرف إلى الحدود القصوى. (م).

والخلاصة، إذًا، أن التعاليم البوذية تعني إدراك أنّ القلق والصراع (**دوخا** duhkha) ينشأ من اعتبار أو فهم (**تريشنا** trishna) الكيانات القائمة منفصلة عن العالم بسبب التجاهل (**أڤيديا**). والاعتبار أو الفهم المشار إليه هنا هو بمعنى الفعل تجاه هذه الكيانات أو الشعور حيالها وكأنها مستقلة فعلاً عن السياق. وهذا مايُطلِق حركة **السَمْسَارا** أو الحلقة الشريره في محاولةٍ لحلّ مشكلة زائفة تتمثّل في فصل الحياة عن الموت، واللذّة عن الألم، والخير عن الشرّ، والذات عن اللاذات، وهو مايعني، باختصار، جعْلَ المرء أناه «فوق» الحياة على الدوام. وهو فهمٌ يكتشف التلميذ في مذهب التأمّل أنه لايستطيع أن يضع حداً له مادام يحسب نفسه ذلك الأنا الذي يمكنه أن يفعل أو أن يحجم عن الفعل. فالأمر **ليس** أن نفهم ونحن متكئين على مقدمة زائفة كأنْ نفهم أنَّ الفكر والعمل، والعزم والاختيار، تنجم عن أنا، وأنّ الأحداث الفيزيقية تنبع من تخييل اجتماعي. إنّ وهم الأنا هذا يُكْتَشَف باكتشاف أنّ ما من شيء يمكن لهذا الأنا أن يفعله أو يكفّ عن فعله فيما يتعلق بإيقاف الفهم. وهذا التبصّر (**براجنا** prajna) **يُحْدِث النيرڤانا**، ويحرّر المرء من المشكلة الزائفة. بيد أنّ **النيرڤانا** هي تحوّل جذري في شعورنا بأننا أحياء؛ حيث أشعر وكأنّ كلّ شيء هو ذاتي أو كأنّ كلّ شيء ـ بما في ذلك أفكار«ي» وأفعال«ي» ـ يحدث من تلقاء ذاته. كما أشعر أيضًا بأن ثمة جهوداً، وخيارات، وقرارات، إنّما دون أن أُحِسَّ بأنني «أنا قــد صنعتها»؛ فهي تنشأ من تلقاء ذاتها في علاقةٍ مع الظروف. ولذا فإنّ ذلك يعني أن نشعر بالحياة لا كمواجهة بين الذات والموضوع، بل بوصفها مجالاً مستقطبًا حيث يغدو صراع الأضداد لعبًا تلعبه هذه الأضداد.

وهذا هو السبب في أنّ البوذية تقرن التبصّر (**براجنا**) مع الحنّو والشفقة (**كارونا** karuna)، التي هي الموقف الملائم الذي تتّخذه العضويه تجاه بيئتها الاجتماعية والطبيعية حين تكتشف أنّ الحدّ المنزاح والمتبدّل بين الفرد والعالم، ذلك الحدّ الذي ندعوه سلوك الفرد، مشترك بين الاثنين. وأنّ تخومي، التي لاتقتصر على كونها تخومًا لجلدي بل لكلّ عضو وخلية في جسدي، هي أيضًا أطراف

العالم. وإذا ماكانت حركات هذه التخوم هي حركاتي، فإنها أيضًا حركات العالم، حركات أطرافه. وبحسب النظرية النسبية، فإنّ «المكان ليس وعاءً بل مكونًا من مكوِّنات الكون المادي[٣٨]». وحين أرى ذلك، فإنني أشعر بشعور العالم. كما أنني حين أرى بطريقة تتخطّى المؤسسة الاجتماعية التي تكرّس الأنا المنفصل وأجد أنّ استقلالي الظاهري هو عُرْف اجتماعي، فإنني أشعر بشعور المجتمع. وبذلك يتّسق مع الرؤيا النهائية للعالم بوصفه مجالاً موحَّدًا (دارماداتو) أنّ البوذية ترى الإنسان المنعتق تمامًا بوصفه **بوذيساتفا**، إنسانٌ حرّ تمامًا في أن يأخذ دورًا في اللعبة الكونية والاجتماعية. وحين يُقَال إنه في العالم ولكنه ليس منه، وإنه يعود ليشارك في كلّ فعالياته دونما ارتباط، فهذا يعني أنه لم يَعُدْ يخلط بين هويته ودوره الاجتماعي، وأنّه يلعب دوره لعبًا بدل أن يأخذه على محمل الجدّ. إنه الجوكر في ورق اللعب أو إنسان «برّي» يمكنه أن يلعب أية ورقة من أوراق الرزمة.

ووضعُ هذا الإنسان هو، إذًا، مثل وضع **الأتمان ـ براهمان** في الفيدانتا، أو مثل وضع **الذات** غير القابلة للتصنيف أو التحديد والتي تلعب الأدوار المختلفة في الدراما الكونية والاجتماعية. وكما لايتأكّد المرء، على مستوىً أبسط، مَنْ هو الممثّل، حيث يمكن لهذا الأخير أن يواصل التمثيل حتى خارج الخشبة، فإن **البوذيساتفا** أيضًا ليس له هوية يمكن تثبيتها. «بابه يظلّ مغلقًا، والحكماء لايعرفونه. حياته الداخلية خفيّة، وهو يتنقّل خارج دروب الفضائل المعروفة[٣٩]». وهذا هو المعنى ذاته الذي في القول «للثعالب أوجرة ولطيور السماء أوكار، وأمّا ابن **الإنسان** فليس له أين يسند رأسه(*)». ذلك أن المعنى الفعلي للحياة دون بيت، ولكون المرء «ساكن الغابة» (**فانابراستا** vanaprastha) بعيدًا عن الطائفة وخارجها، هو أنّ دور المرء يُلْعَب لعبًا وحسب. فحياة المرء هي تمثيل دونما ممثّل، وبذا يُعْرَف على الدوام أنّ الإنسان المجنون الذي فقد عقله هو محاكاة ساخرة للحكيم الذي تعالى على أناه. وأنه إذا كان الأول مصابًا بالبارانويا (جنون العظمة

(*) انجيل لوقا، ٩: ٥٨.

والاضطهاد، فإنّ الآخر مصاب بالتعالي على ذلك . وهكذا يكون عالم **البوذيساتفا** هو مايدعوه جيرالد هيرد بـ «الميتاكوميدي»، وهو مكافئ رطانّي وعصريّ لـ **الكوميديا الإلهية**، أي أنّه وجهة النظر التي تُرَى منها تراجيديا الحياة بوصفها كوميديا إذْ أنَّ أبطالها أو شخصياتها الرئيسة هم لاعبون في الحقيقة. وهكذا، أيضًا، يكون المنبوذون من الفئات الدنيا، سواء كانوا مجرمين أو معتوهين لايمكن الثقة بهم، صورة مرآتية للمنبوذين من الفئات العليا، أولئك الحياديين الذين لايتّخذون أي موقف ولايمكن الإمساك بهم. ولكن في حين ينسحب الأولون من تراجيديا الرباط المزدوج إذْ تبدو لهم مشكلةً لاحلّ لها، فإنّ الآخرين يضحكون منها إذْ يعلمون أنها هراء. وحين لايميّز المجتمع بين هذين النوعين من المنبوذين فإنه يعاملهما كليهما على النحو ذاته.

والحقّ أن العلاقة التي تربط الانعتاق بالعرف الاجتماعي تغدو أوضح أيضًا حين ننتقل من الهند إلى الصين. فالتاوية، التي تعني سبيل الانعتاق، غالبًا ما توصف بأنها معاكسة جوهريًا للكونفوشيّة، حيث تمثّل هذه الأخيرة منظومة من المعايير الاجتماعية، مع أنّ من الخطأ الخطير أن نعتبرهما وجهتي نظر تستبعد إحداهما الأخرى كما هي الحال بين الحتمية وحرية الإرادة. فثمة فكرة أساسية لدى الكونفوشية مفادها أن تنظيم المجتمع تنظيمًا سليمًا يتوقف على **«تصحيح الأسماء»**، وذلك من خلال الاتفاق العام على تعريف الأدوار وعلاقاتها. أمّا الموقف التاوي فيرى أنّ من غير الممكن أخذ أيٍّ من التعاريف على محمل الجد. فالأسماء والكلمات لابدّ أن تُعَرَّف بكلمات أخرى، وهذه الأخيرة بأيّة كلمات تُعَرَّف؟ ولذا نجد أنّ العمل الكلاسيكي الشهير المنسوب إلى لاوتسه يبدأ كما يلي:

التاو [طريق الطبيعة] الذي يمكن أن نحكي عنه

ليس التاو المطلق؛

الأسماء التي يمكن أن نطلقها

ليست الأسماء المطلقة.

الذي لا اسم له هو مبتدأ السماء والأرض؛
المُسَمَّى [أو المُسَمّي] هو أمُّ الأشياء جميعًا(٤٠).

وذلك لأنّ الأشياء، كما رأينا، هي وحدات من التصنيف، ولذا فهي تسمّي وتصف ما يجعل الطبيعة تبدو مؤلَّفةً من وحداتٍ منفصلة. بيد أنَّ

التاو لا اسم له قطّ...
وبقدر مايُطلَق من الأسماء، على المرء أيضًا
أن يعرف أين يتوقف.
وبمعرفته أين يتوقف، يمكن للمرء أن يغدو خالدًا(٤١).

و«معرفة أين يتوقف» هذه تُدعى بصورة أعمّ وو ـ وي wu _ wei، ومعناها الحرفيّ هو اللافعل أو اللاتدخّل، على أن يُفْهَم هذا الأخير بصورة أقرب إلى الصواب بوصفه عدم الفعل في صراعٍ مع التاو، طريق الطبيعة أو مجراها. فمن المعاكس للتاو أن نجهد أنفسنا في محاولة تثبيت تحولاته التي لا تتوقف في أسماء، لأن ذلك سيُظْهِر أنّ بنية الطبيعة هي بنية اللغة ذاتها؛ أي أنها حشد من الأشياء المميّزة وليست حشداً من العلاقات المتبدّلة. ولأنّ الطبيعة هي في الحقيقة هذا الحشد الأخير من العلاقات المتبدّلة، فإن ما من سبيل عملي للوقوف خارجها ثمّ التدخّل فيها. فعضوية الإنسان لاتواجه العالم وإنّما هي فيه.

تبدو اللغة وكأنها منظومة من المصطلحات الثابتة تقف قبالة الحوادث الفيزيقية التي تشير إليها. غير أن الأمر ليس كذلك في الحقيقة، وهذا ما تُظْهِره استحالة إبقاء اللغة الحية ثابتة مستقرة. ويبدو التفكير والمعرفة كما لو أنهما يواجهان العالم بوصفهما أنا على النحو الذي تقف به الكلمات إزاء الحوادث، فهذان الوهمان يبرزان معًا أو يقعان معًا. والحقّ أنّ الكلام والتفكير هما حدثان في العالم الفيزيقي ومنه، لكنهما يجريان وكأنّهما خارجه، وكأنهما إجراء مستقل وثابت

يمكن أن نقارن به الحياة. ومن هنا التصورّ أن من الممكن للأنا أن يتدخّل في العالم من الخارج، وأن يفصل الأشياء والأحداث أحدها عن الآخر كما يمكن للمرء أن يفصل «الصواب» (shih) عن «الخطأ» (fei). وهكذا يقول تشوانغ تسه:

كيف يمكن للتاو أن يكون غامضًا بحيث يتوجّب التمييز بين الحقّ والباطل؟ كيف يمكن للكلام أن يكون غامضًا بحيث يتوجّب التمييز بين الصواب [shih] والخطأ [fei]؟ ... ما من شيء إلا وهو هذا؛ ما من شيء إلا وهو ذاك. ومالا تمكن رؤيته من قَبل ذاك [الشخص الآخر] تمكن معرفته من قِبَلي. ولذا أقول إنّ هذا ينبثق من ذاك، وإنّ ذاكَ يُشْتَقّ من هذا. وهذه هي نظرية الاعتماد المتبادل بين هذا وذاك. فالحياة تنشأ من الموت، والعكس بالعكس. والإمكان ينشأ من المستحيل، والعكس بالعكس. والإثبات يقوم على النفي، والعكس بالعكس. وأيًا كان الحال، فإنّ الحكيم الحقّ يرفض كلّ تميز ويَجِدُ له ملجأ في السماء [أي في وحدة العالم الأساسية][٤٢].

إنّ التاوية، في فلسفة تشوانغ تسه خاصةً، لم تكفّ عن الضحك من الوقار الكونفوشي، من الجدّية التي افترضت بها الكونفوشية أنّ من الممكن تعريف الصواب والخطأ ووضع نظام دائم للمجتمع. ومما رواه تشوانغ تسه هذا اللقاء (المزورّ) بين لاوتسه وكونفوشيوس:

راح كونفوشيوس يَبسُطُ تعاليم نواميسه الإثني عشر، محاولاً إقناع لاوتسه. لكن هذا الأخير صرخ مقاطعًا: «كلّ هذا هراء، قُلْ لي ما هي مَعاييرك». أجاب كونفوشيوس: «المحبة والواجب تجاه الجار»... قال لاوتسه: «قُلُ لي فيم تقوم المحبة والواجب تجاه الجار؟» أجاب كونفوشيوس: «إنهما يقومان في القدرة على الفرح بكل الأشياء؛ في الحب الكوني، دونما وجود لعنصر الذات. تلك هي سمات المحبة والواجب تجاه الجار». فصرخ لاوتسه: «يالها من

سفاسف! أليس الحب الكوني متناقضًا في ذاته؟ أليس إلغاؤك الذات إثباتًا لوجودها؟ أيها السيد، إن أردت للأمبراطورية ألا تفقد مصدر قُوْتها وغذائها، فثمّة الكون، بانتظامه الذي لاينقطع؛ ثمّة الشمس والقمر، بإشراقهما الذي لاينقطع؛ ثمّة النجوم، بتجمعاتها التي لاتتبدّل قطّ؛ ثمة الطيور والوحوش، التي تجتمع معًا في قطعان دونما تبدّل؛ ثمّة الأشجار والشجيرات، التي تنمو إلى أعلى على الدوام. فلماذا إذًا هذه المكابدات الفارغة وراء المحبة والواجب تجاه الجار، كما لو أنكُ تقرع طبلاً وأنت تبحث عن شخصٍ فارّ [فيسمعك قادمًا ويواصل فراره]. واحسرتاه! أيها السيد، لقد أحدثتَ كثيرًا من الخلط في عقل الإنسان»[٤٣].

هكذا، تنطوي فلسفة وو ـ وي أو اللاتدخّل على رأي خطير مفاده أنَّ على البشر أن يتقبّلوا أنفسهم كما هم. وبذا يقلّ كثيراً ذلك الاضطراب الذي يزرعونه في النظام الاجتماعي قياسًا بالحال الذي يُشْقون فيه أنفسهم وهم يكافحون سعيًا وراء المُثُل المستحيلة.

هذا الكلام على المحبة والواجب تجاه الجار يكاد يدفعني إلى الجنون. أيها السيد، جاهِدْ أنْ تُبقي العالم على بساطته الأصلية. وكما الريح تهبّ حيث تشاء، كذلك دع الفضيلة ترسّخ أقدامها... إنّ مالك الحزين أبيض دون أن يغتسل كلّ يوم، والغراب أسود دون أن يصبغ ريشه كلّ يوم[٤٤].

إنّ الطبيعة البشرية هي محلّ ثقة تكفي لأن تترك ذاتها وحدها إذ تشعر أنها مغمورة بالتاو، كما تشعر أنّ التاو بدوره هو نظام للطبيعة متّسق تمامًا مع ذاته، ويعبّر عن نفسه في استقطاب **اليانغ** (الإيجابي) و**الين** (السلبي). فالعلاقة القطبية بين **اليانغ** و**الين** تجعل من المستحيل على أحدهما أن يوجد من دون الآخر، ولذا لايكون ثمة سبب فعلي لأن يقف المرء مع أحدهما ضد الآخر. أمّا إذا لم يثق البشر

بأنفسهم وطبيعتهم الخاصة أو بالكون الذي تشكّل هذه الطبيعة جزءاً منه، فكيف يمكنهم أن يثقوا بعدم ثقتهم هذه؟ بل ما الذي يعنيه أن نثق أو ألا نثق، أن نتقبّل ذاتنا أو نرفضها، مادام المرء غير قادر عمليًا على أن يقف بعيداً عن ذاته شأن المفكّر، مثلاً، حيال أفكاره؟ هل يصوّب المفكّر أفكاره الخاطئة؟ ماذا لو كان المفكّر بحاجة لأن يصوّب المفكّر؟ أليس الأبسط أن نفترض أن الأفكار قد تصوّب ذاتها(*)؟

ترتقي سخرية لاوتسه اللطيفة من الوقار الكونفوشي إلى مستوى الفكاهة الأصيلة، التي تكاد أن تكون فريدة في هذا النوع من الأدبيات، ذلك أنه يسخر أيضًا من وجهة نظره هو نفسه. ولكي يتمّ له ذلك فإنّه يستخدم كل ضروب القياس بين الحكيم من جهة والأحمق، والمعتوه، والسكير، والمتشرّد من جهة أخرى، وذلك بروحٍ من «الميتاكوميديا» هي الأنقى. وهو يضرب مثالاً على الانعتاق من مخاطر العرف الاجتماعي فيضفي طابعًا مثاليًا على أحدبٍ بشع هو أول من يرفضه ضباط التجنيد الإلزامي وأول من ينبغي إعطاؤه حَسَنَةً من قبل هيئات الخدمة الاجتماعية(٤٥). فالحكيم هو شخص «عديم النفع» مثل شجرة غريبة تبلغ حجمًا هائلاً لأنَّ ثمرها مُرّ، وأوراقها لا تؤكل، وجذعها وأغصانها ملتفّة إلى أبعد حدّ فلايمكن أن تُصنع منها الألواح(٤٦). أمّا سبيل الانعتاق فهو «سبيل اليأس والعجز»، يأخذ، مثل الماء، ذلك المجرى الأقلّ ممانعةً، إذْ يتمّ من خلال اتّباع المرء ميل مشاعره الطبيعي، ومن خلال التحوّل إلى أحمق ورفض ما يُدْخِلُه التعليم من تحسينات، ومن خلال التحول إلى خامل هامد ينجرف مثل ورقة في مهبّ الريح. والمراد قوله هنا هو أنّ الذكاء يحلّ المشاكل بالتماسه أعظم قَدْرٍ من البساطة وأقلّ قَدْرٍ من الجهد، وأنّ هذا هو الإلهام الذي ألهمته التاوية لليابانيين كيما يتمّ لهم اختراع تقنية **الجودو**، التاو اليسير واللطيف (**دو**).

(*) وهو الأمر الذي تفعله الأفكار حقًا، من خلال أفكار عن الأفكار، أو لغة عن اللغة، أو مايعرف الآن باسم الميتالغة. فالأفكار لاتصوَّب من قِبَل المفكّر، وإنما من خلال مزيد من التفكير وعلى مستوى أرفع. (آلان واطس).

والحقّ أن ثمّة توازيًا واضحًا هنا مع فلسفة العلاج غير المباشر لدى كارل روجر، الذي يتوصّل فيه المعالج إلى النهايات المنطقية لتفكير زبونه وشعوره من خلال الاقتصار على إعادة صياغة عباراته صياغة أوضح. وهذا يعني اقتصار استجابة المعالج على التعبير عن فهمه لما يقوله له الزبون. فهو يثق بالحكمة التي ينطوي عليها «جهد النمو الإيجابي» الذي يبذله أيّ كائن بشري في التوصّل إلى حلٍّ للمشكلة فقط لو أمكن لهذا الكائن البشري أن يعبّر عن تلك المشكلة بصورة واضحة ومتّسقة. ولذا فإنّ المعالِج يكون «غبيًا» و«سلبيًا» مثل تاويّ من حيث أنه لايملك أية نظرية عن مشكلة زبونه أو عمّا ينبغي أن يصبح عليه من أجل أن يشفى. فحين يشعر الزبون أنّ لديه مشكلة، فهذا يعني أنّ لديه مشكلة. وحين لايشعر أنّ لديه مشكلة، فإنه يكفّ عن المجيء للعلاج. أمّا المعالِج فيكتفي بقناعته أنّ المشكلة إنْ لم تكن قد حُلَّتْ فعلاً، فإنّ الزبون سيعود مرّة أخرى. وهذا بدقّةٍ هو موقف الحكيم التاوي تجاه أي تلميذ مُحْتَمَل، ويعتمد نجاح هذا الموقف على ما إذا كان المعالِج يطبّق تقنيةً ميكانيكية أم أنّه مطمئن بالفعل بينه وبين نفسه.

والموقف التاوي يتمثّل، شأن موقف فيتغنشتين، في أن من الممكن وجود مشاكل منطقية أمّا وجود مشاكل طبيعية، فيزيقية، فهو أمر غير ممكن. ذلك أنّ الطبيعة أو التاو لاتسعى وراء أية غاية، ولذا فإنها لاتواجه أية مصاعب أو عثرات.

> **إنَّ من يجيب امرءًا يسأل عن التاو، لايعرف التاو. ومع أنّ المرء قد يسمع عن التاو، إلا أنه لايسمع في الحقيقة عن التاو. فليس ثمّة سؤال عن التاو. ليس ثمّة جواب عن مثل هذا السؤال. وأن تطرح سؤالاً لاجواب له هو أمر باطل. وأن تجيب عن سؤال لاجواب له هو وهم. ومَنْ يجمع الباطل والوهم على هذا النحو لايدركُ الكون أيمّا إدراك فيزيقي، كما لايدرك أصل الوجود أيمّا إدراك عقلي[٤٧].**

وليس ذلك لأنّ التاو غامض أصلاً وإنمّا لأنّ مشاكل المجتمع البشري هي مشاكل مصطنعة.

حينما يضيع التاو العظيم، تنبثق الرأفة والاستقامة.
حينما تبرز الحكمة والفطنة، يبدأ النفاق والرياء.
حينما تختلّ العلاقات العائلية، نجد الأبناء الطيّعين والآباء الذين ينذرون أنفسهم من أجلهم.
حينما تكون أمة في اضطراب وفوضى، نجد المخلصين للوطن[٤٨].

ولذا يقارن تشوانغ تسه الإنسان المنعتق بـ «الغابرين الطاهرين» الذين يُفْتَرَض أنهم قد عاشوا قبل أن يخترع المجتمع لنفسه غايات مصطنعة.

الغابرون الطاهرون يتصرّفون دونما حساب، لايسعون وراء نتائج مضمونة، ولايضعون خططًا. ولذا فإن ما من سبب لديهم لكي يندموا إذا ما أخفقوا؛ وما من سبب ليحتفلوا إذا ما أفلحوا. وهكذا يمكن لهم أن يصعدوا الذرى دون خوف... لايعرفون ما الذي يعنيه أن تحبّ الحياة وتكره الموت. لايفرحون بالولادة، ولا يكابدون في تجنّب الفناء. بسرعةٍ يأتون، بسرعة يمضون؛ ليس غير.... وهذا مايُدْعى ألا تُضِلَّ القلب عن التاو، وألا تدع البشري يسعى لتكملة الإلهي[٤٩].

قد يَحسَب المرء، أمام مثل هذا الكلام، أنّ التاويين كانوا من المدافعين عن بدائيةٍ رومانسية شأنهم شأن الأوروبيين في القرن الثامن عشر وما أضفوه من طابع مثالي على **الهمجي النبيل**. وهو استنتاج طبيعي حين نأخذ المقاطع السابقة خارج سياقها الاجتماعي. غير أننا نجد لدى نيدهام[٥٠] دفاعًا عن التاوية مقنعًا مفاده أنّ الاصطناعية و«التقنية» التي عارضها التاويون كانت اصطناعية النظام الاقطاعي وتقنيته، ذلك النظام الذي حَمَت القوانين فيه الاستغلال وتقنية صناعة الأسلحة. ويبقى الأهمّ من كلّ ذلك هو واقعة أنّ الكونفوشية، على الرغم من فضائلها التي لا يطولها الشكّ، قد كانت مدرسية، طقوسية، وتصوراً للنظام الاجتماعي نظريًا

صرفًا دون أدنى اهتمام بنظام الطبيعة. وبالمقابل فإن أدبيات التاوية جميعًا تنمّ على اهتمام عميق وذكي بنماذج العالم الطبيعي وسيروراته وعلى رغبة في صياغة الحياة الإنسانية وفقًا لمبادئ الطبيعة الملحوظة والمتميزة عن المبادئ الاعتباطية التي تَسِمُ نظامًا اجتماعيًا قائمًا على العنف.

ليس للريح الهوجاء أن تدوم صباحًا كاملاً، أو للمطر الشديد أن يدوم يومًا كاملاً. ومن الذي يفعل هذه الأشياء سوى السماء والأرض؟ فإنْ لم يكن للسماء والأرض أن تواصلا مثل هذه الأفعال، فما بالك بالإنسان(٥١)؟

وبعبارة أخرى، فإن الأعراف الاجتماعية التي تتناقض تناقضًا مباشرًا مع النماذج الفيزيقية لايمكنها أن تسند مجتمعًا قابلاً للبقاء. وإذا ما كان هذا ضربًا من البدائية الرومانسية، فإن العلاج النفسي في أيامنا هذه ليس أقلّ بدائيةً ورومانسيةً في دفاعه عن طُرُقٍ في الحياة تتّسق مع البيولوجيا البشرية أكثر مما تتّسق مع التقاليد الاجتماعية. وفي حين رأت الكونفوشية في الأدب التقليدي مصدر السلطة، فإنّ التاوية وجدت هذا المصدر في ملاحظة الكون الطبيعي ورصده، الأمر الذي يشكّل، كما أشار نيدهام، ضَرْبًا من التشابه أو التوازي الدقيق مع القطيعة التي اجترحها العلم الغربي، الذي هو قراءة كتاب الطبيعة، مع المدرسيّة الغربية، التي اقتصرتْ على قراءة **الكتاب المقدّس** وأرسطو وتوما الأكويني.

لاشكّ أن من المستحيل على أي شخص من الأشخاص، في ظلّ أيّة شروط حضارية، أن يعمل دون أن يضع خططًا، كما أنَّ من المستحيل عليه أيضًا أن يمتنع امتناعًا مطلقًا عن الإسهام في اقتصادٍ قائمٍ على الهدر والعنف، سواء كانت رقابته الإيديولوجية رأسمالية أو شيوعية. غير أنّ بمقدور هذا الشخص أن يرى أنّ هذا التنافس الأحمق المحموم مثل «سباق الجرذان» لا ينبغي أن يؤخذ على محمل الجدّ، أو أن يرى، بالأحرى، أنه إذا ما كان علينا أن نستمر فيه أيّما استمرار فإن **علينا** ألا نأخذه على محمل الجدّ وإلا أصبحت «الانهيارات العصبية» شائعةً كالغيوم.

وينبغي أن يظلّ في أذهاننا أنّ الأوصاف التي يصف بها تشوانغ تسه الغابرين الطاهرين وحياة اللاتدخّل هي على الدوام أوصاف مبالغ فيها بعض الشيء؛ فهي فكهة، مثل الرسومات التي رسمها ليانغ كاي لمعلّمي زن[٥٢].

ذو الخُلُق يعيش في البيت دون أن يستعمل عقله ويقوم بأفعال دون قلق... وإذْ يبدو غبيًا في الظاهر، فإنّه يطوف مثل من ضلّ سبيله. ولديه الكثير من المال لكي ينفقه، لكنه لايعلم من أين أتى[٥٣].

فكما أنّ وو ـ وي لاتعني في حرفيتها الامتناع عن فعل أي شيء، فإن الانعتاق لايعني في حرفيته التخلّي عن اللعبة الاجتماعية، بل التعامل معها كما يتعامل العجوز مع الشلال في النادرة التالية:

ذات مرّة كان كونفوشيوس ينظر إلى الشلال في لوليانغ. وهو شلال يسقط من ارتفاع مائتي قدم، ويصل زبده إلى مسافة خمسة عشر ميلاً. ومع أنّ ما من مخلوق ذي حراشف أو زعانف كان بمقدوره أن يتواجد هناك، فإن كونفوشيوس رأى عجوزًا يقترب منه، وظنّ أنه يعاني من مشكلة ما ويرغب في أن يضع حدًّا لحياته. وأمر كونفوشيوس أحد تلاميذه بأن يهرع إلى الحافة ويحاول أن ينقذه. غير أن العجوز الذي ألقى بنفسه في الشلال لم يلبث أن ظهر على بعد مائة خطوة تقريبًا، وشعره يقطر ماءً وهو يغني مبتهجًا ويصعد الضفة، وتبعه كونفوشيوس وقال له: «لقد ظننتُ، أيها السيد، أنك روح، لكنني أرى الآن أنك من البشر. تلطّف وقُلْ لي أثمّة طريقة معينة تتعامل بها مع الماء؟»

وأجابه العجوز: «لا، ليست لديّ طريقة معينة... إنني إذْ أغطس دائرًا مع حركة الماء الدائرة، أخرج دائرًا مع حركته الدائرة. لقد عوّدت نفسي على الماء، ولم أعوّد الماء عليّ. وهكذا أستطيع أن أتعامل معه على طريقته[٥٤]».

بين ٤٠٠ و٩٠٠ ميلادية، ونتيجةً لتفاعل التاوية مع بوذية الماهايانا ظهرت مدرسة تشين ch'an أوزن zen، بتقنيتها المدهشة (التي سنأتي إليها بالتفصيل) المتمثلّة في تعليم الانعتاق عن طريق «الإشارة المباشرة» بدلاً من المناقشة. فالموقف الأساسي في مدرسة زن هو أنّ ليس لديها ماتقوله، أو أنّ الطبيعة، مرّة أخرى، ليست مشكلة.

ليست التلال الزرقاء سوى تلال زرقاء؛

والسحب البيضاء ليست سوى سحب بيضاء.

هذا هو زن برمّته. ولذا حين يقترب التلميذ من المعلم حاملاً سؤالاً مصطنعًا كالسؤال: «كيف لي أن أضع قدميّ على درب الانعتاق؟» يردّ المعلم: «أتسمع العاصفة؟» فيقول التلميذ: «أجل». وهنا يقول المعلّم: «هناك الدرب لكي تضع قدميك». أو بصورة أبسط، حين يسأله التلميذ: «مامعنى البوذية؟» يجيب المعلّم: «ثلاثة أرطال من الكتّان!». وتكمن صعوبة زن في صعوبة إقناع أحد ما بأنّ الحياة ـ و ـ الموت ليست مشكلة. ويتصدّى معلّم زن لهذه الصعوبة بسؤاله التلميذ أن يكتشف مَنْ هو الذي يمثّل العالم مشكلةً بالنسبة له، ومَنْ هو الذي يجد اللذّة مرغوبًا فيها والألم غير مرغوب فيه، وبذا يحوّل الوعي رجوعًا إلى نفسه ويردّه إليها ليكشف الأنا. وما يحدث بالطبع هو أن هذا «الأنا، I» الأسطوري الذي يبدو واقفًا في مواجهة التجربة أو يبدو واقعًا في شراك العالم، ليس موجودًا في أي مكان. ففي أحد الأيام رأى المعلّم العجوز سيكيتو تلميذه (المتقدّم جدًا) ياكوسان جالسًا على صخرة. وسأله سيكيتو:

«ما الذي تفعله هنا؟»

«لا أفعل شيئًا»، أجاب ياكوسان.

«أنت تجلس كالتمثال، إذًا»

«حتى الجلوس كالتمثال هو فعلٌ لشيء ما»

«تقول: أنا لا أفعل شيئًا. ولكن قُل لي ما هو ذاك الذي لايفعل شيئًا؟»

«حتى لو استدعيت ألف حكيم، لما استطاعوا أن يجيبوا عن هذا السؤال»(٥٥).

إنّ القيدانتا، والبوذية، والتاوية، تشتمل جميعًا، وبطرائقها المختلفة، على إدراك أنّ الحياة تكفّ عن الظهور كمشكلة حين يُفْهَم أن الأنا ليس سوى تخييل اجتماعي. فالمرض والموت مؤلمان حقًا، لكن مايجعلهما مشكلة هو أنهما ضَرْب من العار بالنسبة للأنا. وهذا العار هو العار ذاته الذي نشعر به حين نُرى خارج أدوارنا، كأن يُرى قس وهو ينكش أنفه أو يُرى شرطي وهو يبكي. وذلك لأنّ الأنا هو الدور، و«الفعل»، ولأنّ ذات المرء الأكثر صميمية هي ذات دائمة، بحيث تكون مسيطرةً على العضوية، وبحيث تكون غير متورطة في التجارب حتى وهي «تخوضها»، إلى أن يأتي الألم والموت ويكشفان هذه المزاعم. وهذا هو السبب في أنّ الألم يكون مصحوبًا على الدوام بشعور بالذنب، وهو شعور يصبح وصفه أكثر صعوبة حين تكون المزاعم السالفة لاواعية. ومن هنا ذلك الشعور الغامض إنّما القوي بأنّ على المرء ألا يتألّم أو يموت. يقول ت. س. إليوت:

لم تَعُدْ تحسّ أنك بشري حقًا.
لقد انحدرت فجأةً إلى مرتبة الشيء - شيء حيّ،
غير أنك لم تَعُدْ شخصًا...
وحين تكون قد ارتديت ثيابك متأهبًا لحضور حفلة
وتهبط الدرج، وكلّ مافيكَ مُعَدٌّ لكي يعينك على الدور الذي اخترته،
يحدث أحيانًا، حين تصل إلى الدرجة الأخيرة، أن تكون هناك درجة
أخرى لم تتوقعها قدماك
فيرتج عليك عندئذٍ. وللحظةٍ ها أنت تخوض تجربة كونك شيئًا
تحت رحمة درجٍ حقود[٥٦].

وحالة الوعي التي تعقب الانعتاق من وهم الأنا هي حالة يسهل فهمها بمصطلحات الطب النفسي العصبي. فإحدى الوقائع الفيزيقية الهامة التي يكبتها إضفاء الطابع الاجتماعي هي أنّ جميع تجاربنا الحسية هي حالات للجهاز العصبي. فمجال الرؤية الذي نعتبر أنه يقع خارج العضوية، هو في الواقع داخلها، إذْ أنه

ترجمةٌ للعالم الخارجي إلى شكل العين والأعصاب البصرية. ولذلك فإنّ مانراه هو حالة من حالات العضوية، حالة من حالات ذاتنا. ونحن إذْ نقول هذا وحسب، فإننا نقول الكثير. نقول إن مجال الرؤية ليس العالم الخارجي، وإنّ هذا المجال هو حالة من حالات الجهاز العصبي، ونقول من ثمّ إن ثمّة شيئًا ما يرى تلك الحالة. فالرؤية، على وجه الدقّة، هي تلك الحالة المحددة من حالات الجهاز العصبي، حالةٌ هي في تلك اللحظة جزءٌ متممٌ للعضوية. وكذا، فإنّ المرء لايسمع صوتًا. فالصوت هو السمع، بصرف النظر عمّا هو مجرّد اهتزاز في الهواء. ولا حاجة بحالات الجهاز العصبي لأن تُرَاقَب، كما نفترض، بواسطة شيء آخر، بواسطة إنسان صغير داخل الرأس يسجّلها جميعًا. ألا ينبغي أن يكون لهذا الإنسان الصغير جهاز عصبي آخر، وإنسان صغير آخر داخل رأسه، وهكذا إلى مالا نهاية؟ وحين نكون أمام نكوص من هذا النوع الذي لانهاية له، علينا أن نتوقّع أننا قد قمنا بخطوة في التفكير لاضرورة لها. والأمر أشبه بتلك الذبذبة التي تحدث حين نضع قطعة سماعة الهاتف المخصصة للأذن مكان قطعتها المخصصة للفم، فلا نسمع عندها إلا «عزيف الريح».

وهذا مايحدث أيضًا حين نضع جهازًا عصبيًا ثانيًا يراقب الأول، حيث نحيل الجهاز العصبي إلى ذاته ونردّه إليها، فتتذبذب أفكارنا نتيجةً لذلك. ونغدو سلسلةً لا نهاية لها من الأصداء، سلسلة لانهاية لها من أَنْفُسٍ خلف أَنْفُسٍ خلف أَنْفُس. صحيحٌ أنّ قشر الدماغ هو بمثابة جهاز عصبي ثانٍ فوق الجهاز الأول المتمثّل بالمهاد وأعلى منه. وصحيحٌ، لو أفرطنا في تبسيط الأمور، أنّ القشر يعمل كجهاز تغذية راجعة متطور بالنسبة للمهاد حيث يمكن للعضوية بواسطته أن تدرك ذاتها بعض الشيء، وحيث يمكن للجهاز العصبي بفضل القشر أن يعرف أنه يعرف، وأن يسجّل حالاته ويدركها، غير أنّ ذلك ليس سوى «صدى» واحد وليس سلسلةً لانهاية لها. بل إن قشر الدماغ هو مجرد نموذج عصبي آخر، وحالاته ليست سوى نماذج عصبية، فهو ليس شيئًا آخر غير النموذج العصبي كما يُفْتَرَض بقوة الأنا أن تكون، في العضوية إنّما ليس منها.

كيف يمكن لقشر الدماغ أن يراقب قشر الدماغ ويسيطر عليه؟ لعل يومًا سيأتي ينثني فيه الدماغ البشري على نفسه ويطورّ قشرًا أرفع. غير أنّ التغذية الراجعة الوحيدة التي سيملكها القشر حتى في ذلك الحين حيال حالاته ستأتي من خلال البشر الآخرين. (وأنا أتكلّم هنا على القشر ككل. حيث يمكن للمرء أن يضرب هنا مثال عملية التذكّر). وهكذا فإنّ الأنا الذي يراقب القشر ويسيطر عليه هو معقّد من المعلومات الاجتماعية التي تُنْقَل إلى القشر؛ «الآخر المُعَمَّم» كما يقول ميد. لكن هذه المعلومات تمثّل ضَرَبًا من سوء الإعلام الاجتماعي حين يُرَاد لها أن تُظْهِر أنّ المعلومات التي يتكوّن منها الأنا هي شيء آخر غير حالات القشر ذاته، وبذا يُفْتَرَضُ بها أن تسيطر على القشر. فالأنا هو الزعم اللاواعي بأنّ العضوية تحتوي على جهاز أرفع من القشر؛ وهو الخَلْطُ بين جهازٍ من المعلومات الاجتماعية وبين ثنية جديدة خيالية في الدماغ، أو شيء آخر مختلف تمامًا عن النموذج العصبي، عقلٌ، أو نَفْسٌ، أو ذات. ولذا فإنني حين أشعر أنني «أنا» أعرف نفسي - قشر دماغي - وأسيطر عليها، عليّ أن أعلم أنّ «أنا» هو عمليًا كينونة تسيطر عليها كلمات بشر آخرين وإيماءاتهم المتنكّرة شأنها شأن ذاتي الداخلية أو الأفضل. وعليّ ألا أرى أنّ ذلك يسبّب الخلط والاضطراب، كما حين أحاول إجبار نفسي على التوقف عن الشعور بمشاعر يعترض عليها المجتمع.

فإذا ما كان كل هذا صحيحًا، يكون من الواضح أنّ شعور الأنا ليس إلا نوامًا محضًا. فالمجتمع يقنع الفرد بأن يفعل مايريده عن طريق إظهار متطلباته وأوامره وكأنّها ذات الفرد الداخلية الصميمية. مانريد هو ماتريد. وليس هذا سوى ضَرْبٍ من الرباط المزدوج، كما حين تقول أمٌ لابنها الذي يتوق لأن يخوض في بركة من الوحل: «عزيزي، أنت **لاتريد** أن تدوس في هذا الوحل!» ليس هذا سوى ضرب من سوء الإعلام، وإذا ما كان شيئًا أيّ شيء فهو «**الكذبة الاجتماعية الكبيرة**».

لنفترض، إذًا، أنّ المنعكس الزائف الذي يُعبَّر عنه بالقول «أرى نظراتي»، أو «أشعر بمشاعري» قد توقّف، بطرائق كالتي تستخدمها سُبُل الانعتاق. ألن يتضح

عندها أن جميع إدراكاتنا للعالم الخارجي ليست سوى حالات للعضوية؟ فالانقسام بين «أنا، I» و«نظراتي» حين يُسْقَطُ على الخارج يتحوّل إلى انقسام حاد بين العضوية وما تراه. ومجرّد إدراك ذلك هو مايفسّر ذلك الشعور المألوف في حالات الانعتاق (ساتوري)(*) بأنّ العالم الخارجي هو الذات وأنّ الأفعال الخارجية هي فعل المرء الخاص. وعندها يُعْرَف الإدراك على ما هو عليه، بوصفه علاقةً مجاليةً وليس مواجهةً أو تقابلاً(**). وليس مبالغةً أن نقول إنّ مثل هذا التغيّر في الإدراك سيوفّر أساساً للتضامن الاجتماعي أفضل بكثير قياساً بالتحايل المعتاد المتمثّل في سوء الإعلام وفي التنويم.

وتبقى مسألة أخرى لابدّ من طرحها هنا، هي مسألة غالبًا ما تطرأ في أيّ نقاش يتناول الفائدة التي تقدّمها سبُل الانعتاق للمعالِج النفسيّ. فقد ارتبط تاريخ العلاج النفسي بكامله، على الرغم من احتشام فرويد المفرط، بحركة تدعو إلى الحرية الجنسية في الثقافة الغربية، ويبدو كأن ثمة صراعًا حاداً بين هذا وواقعة أنّ سبُل الانعتاق تدفع أتباعها بصورة واسعة جداً إلى حياة التبتّل والزهد والرهبنة. ويمكن أن نورد كثيراً من النصوص التي ترى أنّ الهوى الجنسي يقف بمثابة عقبة رئيسة في وجه الانعتاق.

(*) الساتوري، satori، تعني الاستنارة باللغة اليابانية، وهي المقابل للفظ وو wu باللغة الصينية. وبحسب التراث المبكر لبوذية زن فإن كل الكائنات تحظى بطبيعة بوذا أو بعقل بوذا الذي يعادل غالبًا بمفهوم الخواء أو الفراغ، وإدراك هذه الحقيقة بوضوح وجلاء ليس سوى الساتوري. والشخص المستنير حقًّا لايمكنه أن يوضح هذه الحقيقة المطلقة أو يفسّرها لأنها تتجاوز ثنائية الذات ـ الموضوع المعتادة، وكذلك لايمكن للكاتب ولا للنصوص أو الكلمات أو المفاهيم أو المدرّسين نقلها، وإنما ينبغي إدراكها في غمار التجربة الشخصية المباشرة. (م)

(**) لديّ قناعة لابأس بها بأن شيئًا قريبًا من هذا التغيّر في الإدراك، هذا التحقّق من أن الإحساسات هي حالات للعضوية ذاتها، يتمّ إحداثه بواسطة حمض الليسيرجيك (LSD). وفي حين أنّ هنالك كثيراً من الأدوية التي توقف حالات من الكفّ هي حالات مفيدة، يبدو أنّ LSD يوقف كفًّا ذا قيمة مشكوك فيها إلى حدّ بعيد، وهذا مايمكّن من استكشاف استخدامه كعلاج مزيداً من الاستكشاف في ضوء فرضية مفادها أنّ هذه السمة هي السمة الأساسية لفعله وتأثيره. ولقد ناقشت في مكان آخر (٥٧) بصورة مفصّلة تلك التشابهات الجزئية بين تجربة LSD و«الوعي الكوني». (آلان واطس).

ولكي نفهم ذلك، علينا بدايةً أن نعود إلى السياق الاجتماعي للانعتاق في الهند القديمة. فقد جرت الأمور بحيث أنّ أحداً لم يكن يلتحق بهذه المذاهب قبل المرحلة الأخيرة من حياته. فمرحلة الانعتاق المسمّاة مرحلة «ساكن الغابة» (**ڤانابراستا** vanaprastha) لاتأتي بين مراحل الحياة المتعددّة، أو **الأشرامات** ashra-mas، إلا بعد إتمام مرحلة «ربّ البيت» (**غريهاستا** grihastha). فلا أحد ينتظر منه أن يسعى وراء الانعتاق قبل أن يكون قد أنشأ عائلة وسلّم شغله لأبنائه. ذلك أنّ المفروض بالانعتاق ألا يكون تحرراً من العرف الاجتماعي وحسب وإنّما من المسؤولية الاجتماعية أيضاً. غير أنّ بوذية الماهايانا عملت على تعديل هذه الفكرة بصورة جذرية، وسوف نرى أن الجواب عن سؤالنا يكمن هنا وليس في المذاهب التي تبقى غير قابلة للانفصال عن الثقافة الهندية؛ الڤيدانتا واليوغا. لكن من اللافت أنّ يونغ، أيضاً، قد اعتبر سيرورة التفردن في علاجه النفسي مهمة النصف الثاني من الحياة، إعداداً للموت.

لم يكن النشاط الجنسي منفصلاً عن الإنجاب في جميع المجتمعات القديمة التي لم تعرف موانع الحمل. ولذلك بدا من وجهات نظر متعدّدة أن من غير المناسب لشخص في مرحلة **الڤانابراستا** أن يصبح أبًا. وفي عصرٍ كان فيه متوسط العمر المتوقّع أقصر بكثير مما هو عليه اليوم، لم تكن هناك سوى فرصة ضئيلة لأن يعيش الإنسان إلى أن يوصل أبناءه إلى سن الرشد. ويضاف إلى ذلك أنه كان ثمة صراع كامن بين واجب إضفاء الطابع الاجتماعي على الأبناء وبين تحرير نفسه. وينبغي أن نتذكر أيضاً أنّ الفيزيولوجيا البدائية تقرن قذف النطاف بـ «خسارة» سائل حيوي تمكن مقارنتها بخسارة الدم، خالطةً بذلك بين الارتخاء الناجم عن زوال الانتصاب وبين الحيوية المتأذّية. ومن هنا ذلك التصوّر واسع الانتشار إنّما المغلوط بأنّ «كلّ حيوان يكون حزيناً بعد الجماع». غير أنّ السبب الأساسي للإلحاح على كبت الرغبة الجنسية، بصرف النظر عن جميع هذه الاعتبارات، كان أنّ هذا الكبت قد وفّر تحدّيًا أكبر لواقع الأنا، وكأنك تقول: «إذا كان بمقدورك أن تحبط طبيعتك البيولوجية، فأنت موجود حقًّا!»

ولاشك أن هذه الطريقة في تحدّي الأنا هي طريقة قاسية بحيث لايكون استخدامها مبرَّراً إلا في حال التأكّد من فائدتها، شأنها شأن بعض الأدوية التي تزيد من الفحولة. والحقّ أن جميع طرائق الانعتاق قد افتُرِض بها أن تكون مفيدة، وبذلك أن تكون مذاهب **مؤقتة**. وغالبًا ما يُشبَّه المذهب البوذي بطوف للعبور من شاطئ **السَمْسَارا** إلى شاطئ **النيرڤانا**، ولاتكفّ النصوص عن التكرار مرةً بعد مرّة أن هذا الطوف ينبغي أن يُخلَّف في الوراء ما إن يتمّ بلوغ الشاطئ الأبعد. وفي بوذية الماهايانا، وكما رأينا، فإنّ **البوذيساتفا** المنعتق يعود من الغابة أو الصومعة إلى المجتمع وإلى العالم. غير أنّ الصعوبة العملية تتمثّلُ في أنَّ سُبُل الانعتاق في آسيا، على الرغم من بعض الاستثناءات، هي غير فعّالة وتعاني من خَلْط نظري شأنها شأن العلاج النفسي في الغرب. والحقّ أنّ الهدف كلّه من مقارنتها بالعلاج النفسي هو إحداث نوع من الإيضاح لكليهما. إنّ البوذية طويلة الأمد ربما كانت أكثر شيوعًا من العلاج النفسي طويل الأمد؛ مرّتان في الأسبوع على مدى عشرين عامًا أو أكثر.

ويبدو أنّ أتباع هذه السبُل في آسيا الحديثة قد فقدوا أعصابهم حيال مثل هذا المدى الطويل بحيث أننا نادراً مانسمع بأحد قد انعتق فعلاً خارج بوذية زن. (لعلّ المدارس الأخرى أشدّ تواضعًا، كما أن هنالك بالفعل نوعًا من التناقض في القول «أنا منعتق» مادام الأنا ليس واقعيًا. غير أن هنالك أيضاً ذلك التواضع الزائف الذي يقترب كثيراً من الاتّضاع ويجعل التواضع أكثر أهمية من الانعتاق. ولاشكّ أن السلاسل الذهبية تغلّ وتقيّد شأنها شأن السلاسل الحديدية. كما أنَّ هنالك أخيراً أتباعًا لهذه السبُل يبقون غفلاً وغير معروفين، كالتاويين، مثلاً، الذين لايفكّرون سوى بعملهم وحده ولايدّعون أي شيء على الإطلاق سوى الحماقة والغباء، مع شيء من الفكاهة). لكن فقدان الأعصاب العام يعود جزئيًا إلى مايمكن أن ندعوه مدى الإجلال المفرط. فما إنْ يصبح تقليد ما مُبَجَّلاً مع مرور الوقت حتى يُرْفع المعلمون والحكماء القدماء إلى مصاف القداسة والحكمة التي تجعلهم أرفع من المستوى البشري بكثير. وهنا يصبح سبيل الانعتاق مختلطًا مع طريقة دينية شعبية،

ويصبح الأساتذة القدماء آلهة وبشراً خارقين، وبذلك يصبح مثل الانعتاق الأعلى أبعد وأشدّ نأياً، فلا يحسب أحد أنّ من الممكن الوصول إليه إلا من قبَل الأشخاص ذوي الأعاجيب البطولية والمواهب الاستثنائية، وبذا يتحول طبّ المذهب إلى حمية، ويتحول الدواء إلى إدمان، والطوف مركبًا للسكنى. وبذا يتحول سبيل الانعتاق إلى مؤسسة اجتماعية أخرى ويفقد احترامه.

وهذا مايحدث على نطاق واسع في كلّ مكان خارجٍ عن نطاق تأثير بوذية الماهايانا لدرجة أن كون المرء في سبيل الانعتاق هو أصعب مايمكن لأحدٍ أن يتوقّعه. أمّا تلك القلّة القليلة ممّن انعتقوا بالفعل فهم فلتات منذ ولادتهم، مثل شري، راماكريشنا أو شري رامانا ماهارشي، أو شيوخ طاعنين في السن، مثل شري أوريبندو في أواخر أيامه. ولكننا نجد في مثل هذه الظروف أنّ ماقُصِدَ منه أن يكون نوعًا من الدواء السريع، أي الجهد المبذول لكبت الجنس، يصبح احتشامًا مفرطًا ومتكلّفًا ومزمنًا، وبذا ينُسى بل ويُطْمس َأنّ من غير المُنتَظر من **البوذيساتفا** أن يكون عازبًا. دون أن يعني ذلك بالمقابل احتمال أن يكون فاسقًا، فهو لايحتاج إلى استخدام التحرر الجنسي بمثابة مهرب من «مشكلة» الحياة. ومن المهمّ أيضًا أن نتذكر أن العادات الجنسية في الثقافات الآسيوية، خارج مذهب الانعتاق الذي يُفتَرَض به أن يكون مؤقتًا، هي عادات أكثر تحرراً من عاداتنا في العديد من أوجهها، كما أنّ الربط بين الجنس والخطيئة هو أمر نادر حقًّا. وهكذا فإن التعبير الجنسي لدى **البوذيساتفا** لا يحدّه سوى إحساسه بالذوق اللائق وعادات المجتمع العلماني الذي قد يعيش فيه. ولذا فإنّ «المتدرّج» في جماعة زن يمكنه أن يصبح كاهنًا متزوجًا أو أن يعود ببساطة إلى الحياة العادية غير الدينية(*).

(*) ليس هذا بالمكان المناسب لمناقشة المشكلة الخاصة جداً المتعلقة باستخدام التانترية الجنس في مذهب الانعتاق الفعلي. [والتانترية مذهب يستخدم نظاماً من الطقوس السرية لتحقيق التجار ب الروحية وإشباع الرغبات في آن معاً ـ م ـ]. ويمكن أن نحيل القارئ بهذا الشأن إلى ماكتبه كلٌ من داسغبوتا(٥٨)، وإلياد(٥٩)، وودروف(٦٠)، حيث يجد وصفًا موثوقًا إلى حدّ بعيد، وكذلك إلى ماكتبته أنا نفسي من تأويل لهذا الأمر هو أقرب إلى التخمين والتكهّن(٦١). أمّا فيما يتعلق بإتاحة الجنس أمام البوذيساتفا أو الإنسان المنعتق، فهناك الكثير من النصوص الصريحة والواضحة تماماً. ومنها مانجده في التشاندوغيا ⇐

وثمة سبب وجيه للاعتقاد بأن الجنس المنعتق يمكن أن يكون شبيهًا بشكلٍ ناضجٍ ممّا دعاه فرويد على نحوٍ غير ملائم بالجنس «المنحرف متعدد الصور» لدى الطفل الصغير، أي علاقة إيروسية بين العضوية والبيئة لاتكون مقتصرة على الجهاز التناسلي[٦٥]. حيث تصبح العينان والأذنان، والفم والجلد سُبُلاً للتشارك الإيروسيّ، ليس مع أناس آخرين وحسب، وإنما مع عالم الطبيعة بأكمله، ذلك أنّ الإيروسية التناسلية ليست سوى قناة خاصة يمرّ عبرها الحب الأساسي الذي هو استقطاب اليانغ والين. وما تكرره النصوص مراراً هو أنّ البوذيساتفا حرّ في أن يقيم علاقة حب لأنه ليس مرتبطًا. ولايعني هذا أنه يقيم هذه العلاقة على نحو ميكانيكي، بمشاعر باردة كالجليد. كما لايعني ذلك النوع من الذريعة التي يبرر بها بعض الفاسقين كلّ مايفعلونه بقولهم إن جميع الحالات الجسدية ليست إلا وهمًا، أو إن «روحهم» أسمى من ذلك كله. والأمر بالأحرى هو أن هذا الجنس أصيل تمامًا وعفوي (ساهاجا sahaja)؛ فلذّته مستقلة بمعنى أنها ليست غاية إجبارية لتهدئة القلق، أو لإثبات الفحولة، أو لتعمل كبديل للانعتاق. يقول كوماراسوامي: «ليس للساهاجا علاقة بعبادة اللّذة. إنها مذهب للتاو، وسبيل لعدم السعي. فكلّ ما هو حسن بالنسبة لنا يأتي من ذاته بين أيدينا، أما إذا أجهدنا أنفسنا في نيله، فسوف يروغ منا في نهاية المطاف[٦٦]».

⇐ أو بانيشاد (chandogya upanishad, 8.12.3.): «يصدر الإنسان عن توحّدٍ بالجسد كيما يتّخذ صورته الفعلية تبعًا لإحرازه الاستنارة العظيمة. مثل هذا الإنسان هو الأفضل بينَ البشر. يعيش مثل ملك؛ آكلاً، لاعبًا، ومستمتعًا بالنساء، والممتلكات، والأسرة، دون أن يتوحّد بالجسد». وكذلك في السبهاشيتا ـ سامغراها (subhashita - samgraha 47): «يَحْسب الحمقى أن الانعتاق شيء مختلف تمامًا عن الاستمتاع بالعالم؛ غير أن كلّ ما هو رفيع وعظيم، سواء كان يُسْمَع، أو يُرى، أو يُشَمّ، أو يؤكل، أو يُعْرَف، أو يُمَسّ، هو صالح على الدوام. . . إنّ دراما العالم برمتها تتمثّل في أن يُعْرَف بأنك طاهر بطبيعتك[٦٢]». وأيضًا في السارَاها ـ بادا (saraha - pada 19)، «دون تأمل، دون إنكار للعالم،/ يمكن للمرء أن يمكث في البيت مع زوجته. / يقول ساراها: «أيمكن أن ندعو ذلك معرفةً كاملة حين لايكون المرء متحرراً بينما يتمتّع بلذائذ الحس؟[٦٣]» أما الروحانية الهندية الحديثة، خاصةً بين الطبقات التي تأثّرت بالأساليب التربوية الغربية، فهي مصطبغة كثيراً بالبيوريتانية البريطانية (كما يُفْتَرَض). ولعلّ أفضل نقاش لهذه المشكلة برمتها هو مانجده لدى أ.ك. كوماراسوامي[٦٤]. (آلان واطس).

IV
نظرةٌ كدرةٌ في مرآة

طبيعيٌ تمامًا أن يكون الإنسان هو الجزء الأشدّ استعصاءً على الفهم بين أجزاء الكون. فعضوية هذا الإنسان تبدو لمراقبٍ خارجي، كجرّاح للأعصاب مثلاً، على نحوٍ يختلف اختلافًا مدهشًا عن النحو الذي تُسْتَشْعَرُ به هذه العضوية من الداخل. كما يوصف السلوك البشري من قبل عالِم البيولوجيا وعالِم الاجتماع على نحوٍ يختلف كثيراً عمّا يراه الفرد العادي بحيث لايكاد يمكن لهذا الأخير أن يتعرّف على نفسه في ذلك الوصف. بيد أنّ هذا التباين لايختلف في مبدئه عن الصدمة التي تعتري المرء حين يسمع تسجيلاً لصوته أول مرّة، أو حين يطلّع على وصف صريحٍ لشخصيته قام به مراقب بارع. فمثل هذه الأوصاف تبدو غريبة جدًا، وكأنها آخر تمامًا، شأنها شأن العالم الخارجي. لكن حينًا قد يأتي تتحول فيه صدمة الغرابة إلى صدمة معرفة وإدراك، حينًا ننظر فيه إلى العالم الخارجي كأننا ننظر في مرآة ونصرخ: «ياه، هذا أنا!»

وبصورة عامة، فإننا لانزال بعيدين عن هذه المعرفة. ولايزال العالم من خلفنا غريبًا بعيدًا عن الأفهام، ننظر في مرآته نظرةً بالغة الكَدَر، ونواجهه كما لو أننا لاننتمي إليه.

غريبٌ أنا وخائف،
في عالمٍ لم أصنعه.

والحقّ أنه لايقع لنا إلا ببطءٍ شديد أن نرى أنَّ ثمّة في شعورنا هذا ما هو خاطئ جوهريًا؛ على الرغم من أنّ المنطق البسيط ، حتى المنطق البسيط، يضطرنا لأن نرى أنّ ما من ذاتٍ دون آخر مهما يكن الانفصال بين الذات والآخر. وما يعترض سبيل هذه الرؤية هو الخوف من اكتشاف أنّ هذا العالم الخارجي قد لايكون سوى ذاتنا وحدها، وأنّ الردّ الذي يأتي على نداء المرء ليس سوى أصداء لانهاية لها. ولاشكّ أنّ ذلك ناجمٌ عن أنَّ تصوّرنا للذات مقتصر على جزءٍ ضئيلٍ وتخييلي في جوهره من أجزاء كينونتنا، فاكتشاف أنّ العالم هو طوقٌ من المرايا التي تحيط بلهب الشمعة الهزيل ذاك يمكن أن يكون في حقيقته ضرَبًا من الأنا وَحْدِيّة(*) المرعبة. ومن ثمّ فإن الذات والآخر إذا ماكانا شيئًا واحدًا، فلا بدَّ أن تكون الذات والدهشة شيئًا واحدًا أيضًا.

ولطالما رأينا أنّ العلم الغربي على الرغم من انطلاقه من محاولةٍ لتحقيق أعظم قَدْرٍ من الموضوعية، أي أقلّ قَدْرٍ من التورّط بين المراقِب والمراقَب، فإنّه كلما زاد إلحاحه على هذا الفصل وكَدَّ في ذلك، اكتشف أنّ وجوده مستحيل. فالفروع العلمية جميعها، من الفيزياء إلى علم النفس، تدرك أكثر فأكثر أنّ مراقبة العالم تعني الإسهام فيه، وأنّ هذا الأمر، بقدر مايبدو محبطًا للوهلة الأولى، هو المفتاح الأهمّ لكلّ معرفة مقبلة. وغالبًا مايُشَار أيضًا، وفي الوقت ذاته، إلى أنّ ثمّة فجوة دائمة الاتّساع في الاتصال والتواصل بين الاختصاصيّ العلميّ والجمهور العادي

(*) solpisism، الأنا وَحْدِيّة، بحسب اقتراح الدكتور يوسف مراد نسبةً إلى القول «أنا وحدي». وقد تُرْجَمِتْ هذه الكلمة أيضًا بمذهب الأنانية والمذهب الذاتي. وهي تعني اعتبار الذات وحالاتها نقطة البدء الممكنة الوحيدة في أي مذهب أو تفكير فلسفي (مثل كوجيتوديكارت) وذلك من الناحية المنهجية. أما من الناحية الميتافيزيقية فهذه الكلمة تشير إلى نوع من المثالية حيث يعتبر الفيلسوف أن ذاته هي الحقيقة الوحيدة الموجودة، أما سائر الناس والموضوعات فوجودهم في ذهنه. والكلمة لاتينية الأصل، حيث solus=وحيد، ipse=ذاته.

بسبب لغة الأول غير المفهومة وابتعاد نماذج العالم التي يضعها ابتعاداً شديداً على الدوام عن تصورات الفهم الشائع. ومن أوجه هذه الفجوة أنّ العالم كما نعرفه نظريًا لايبدي سوى قليل من التشابه مع العالم كما نشعر به؛ ولأنّ الأعراف الاجتماعية تقصرّ وتتوانى عن طيران المعرفة النظرية فإننا نجد شخصيات من القرن السادس عشر في عالم مفاهيم القرن العشرين.

هل يمكن، على الرغم من هذا، أن يصبح العلم سبيل الإنسان الغربي إلى الانعتاق؟ تكاد هذه الفكرة أن تكون أبغض الأفكار بالنسبة لمعظم أنصار السُبُل الشرقية التقليدية ممن يرون في العلم نظيراً للمادية الغربية بكلّ ما للكلمة من معنى. ومثال على ذلك مايقوله واحدٌ من أشدّ مؤولي الفيدانتا موهبةً، هو رينيه غونون:

> **تقوم الميادين العلمية جميعًا على التجريب، بهذا الشكل أو ذاك، أمّا ميدان الميتافيزيقا [أي الانعتاق] فيقوم أساسًا على مالايكون فيه ثمّة مجال لأيّ استقصاء خارجي؛ فكوننا «ماوراء الفيزيقا» يعني، بحدّ ذاته، أننا ماوراء التجربة. وبذلك فإنّ من الممكن لميدان أيّ من العلوم المنفصلة أن يمتدّ إلى مالانهاية، إذا كان قادرًا على ذلك، دون أن يجد مطلقًا أي نقطة تماس مع العالم الميتافيزيقي(٦٧).**

بيد أنّ عالم المعرفة قد يكون مُدَوَّراً، مثل الأرض، بحيث يمكن للغوص في خواص المادة أن يقود بصورة غير متوقّعة إلى العودة إلى الكوني والمتعالي. ففكرة بليك التي تقول إنّ «الأحمق الذي يصرّ على حماقته سوف يغدو حكيمًا» هي مثل فكرة سبينوزا التي تقول إننا «كلما عرفنا المزيد عن أشياء محددة عرفنا المزيد عن الله». ولذا كانت التقنية الأساسية في الانعتاق، كما رأينا، هي تشجيع التلميذ على سبر مقدّماته الزائفة واستكشافها على نحوٍ متّسق حتى النهاية. والمؤسف أن معظم أنصار السبل الشرقية من الغربيين لايعرفون سوى القليل أو لايعرفون شيئًا عمّا

اعترى العلم خلال الخمسين عامًا الأخيرة، ويحسبون أنه لايزال يختزل العالم في «أشياء» الميكانيكا النيوتنية(*).

صحيحٌ أن الأصول التاريخية للعلم التطبيقي تكمن في شعور الإنسان الغربي المتفاقم بالغربة عن الطبيعة، وأنّ تقنية هذا العلم لاتزال في أوجه عديدة منها هجومًا على العالم. ولطالما أشار المحلّلون النفسيون إلى الدرجة التي تصلها روح العلم الموضوعية، والصارمة، والتحليلية، والشحيحة، في تعبيرها عن العداء ومحاولتها جعل العالم الفيزيقي عقيمًا تمامًا. فما من أشياء سوانا هنا! وكلّ شيء يُفْرَك عنه الغموض والإبهام ويُنَظَّف حتى يموت. أمّا الكون فليس سوى آلية وترتيب قائمين على المصادفة بين يدي طاقة عمياء. غير أن المرء لايمكنه أن يواصل مثل هذا العداء دون أن يكتشف أنّ ثمّة خطأً ما، شأنه شأن جماعة اجتماعية لايمكنها أن تبيد عدوها دون أن تكتشف أنها فقدت صديقًا. يقول نورمان براون:

> **يعترض كلّ من وايتهيد ونيدهام على الموقف غير الإنساني الذي يقفه العلم الحديث؛ وهما يدعوان، بلغة التحليل النفسي، إلى علمٍ قائمٍ على إحساسٍ إيروسيّ بالواقع بدلاً من الموقف العدوانيّ والهيمنيّ تجاهه... إنّ الذهنية التي لم تتوانَ عن اختزال الطبيعة إلى «شيء كالح، بلا صوت، ولا طعم، ولا لون؛ وإلى مادة تعدو وتجري بلا معنى إلى مالانهاية»، كما يقول وايتهيد، هي ذهنية قاتلة. إنها هجوم مخيف على حياة الكون؛ ونيّتها، بلغة التحليل النفسي، هي نيّة سادية شرجية واضحة(٦٨).**

لكنه يتابع ليقتبس من غاستون باشلار، مؤرّخ العلم ذي التوجّه التحليلي النفسي، مقطعًا يسيء على نحوٍ لافتٍ تأويل ماجاءت به ثورة القرن العشرين في الوصف العلمي:

(*) ليس من العدل أن أقول هذا دون أن أعترف أنني قد عملت في ظل هذا الجهل ذاته، الأمر الذي يمكن لأي قارئ مطّلع أن يلاحظه في كتابي الهوية الأسمى. (آلان واطس).

يبدو حقًا أنّ نوعًا من الفكر العلمي الذي يقف في تعارضٍ مع الحواس قد بدأ مع القرن العشرين، وصار من الضروري بناء نظرية في الموضوعية تقف في تعارضٍ مع الموضوع... والنتيجة أنّ كلّ استعمال للدماغ قد أضحى موضع سؤال. فمن الآن وصاعدًا لم يعد الدماغ كافيًا كأداة للفكر العلمي؛ وهذا يعني أنّ الدماغ هو العقبة أمام الفكر العلمي. وهو عقبة بمعنى أنه المركز المنسّق للحركات والشهوات البشرية. لقد صار من الضروري أن نفكر في تعارضٍ مع الدماغ[٦٩].

يبدو كلام باشلار هذا مقنعًا في فترةٍ يتحمّل فيها الحاسوب الألكتروني قدراً كبيراً من عبء الفكر وتبدو فيها النماذج الفيزيقية للكون غير قابلة للتصوّر حسيًا، خاصةً في فترة قد تتمثّل فيها النتيجة العملية للفيزياء الحديثة بتدمير الحياة على هذا الكوكب تدميراً فعليًا. غير أنَّ باشلار لايرى أنّ ما يتغلّب عليه العلم هذه الأيام هو نمط من التصوّر الحسي وصورة للعالم كاملة تقف هي ذاتها في تعارض مع الحواس ومع العضوية. إنّ كون نيوتن الميكانيكي أبعد عن الإنسانية بكثير من كون إنشتاين النسبي. والانقسام الحاد لدى ديكارت بين الذات والموضوع، الأنا والعالم، يبدي من مناهضة العضوية أكثر بكثير مما تبديه نظرية المجال الحديثة. وإذا ما كان الأمر كذلك، فما الذي يمكن أن نقوله عن التصورات الأسبق بخصوص الجسد والعالم الفيزيقي بوصفهما ميدان الفساد والشرّ؟ إننا حين ننظر في المجهر، أو إلى فنّ بيكاسو، أو كليه، أو بوللوك، لانرى الجسد البشري بشكله المألوف. ونجد في كتاب كيبِس **المنظر الجديد**[٧٠] وفي أعمال مماثلة أشكالاً من الطبيعة عيانية ومجهرية كُشِفَتْ بأدواتٍ علمية وتقدّمها هذه الكتب بوصفها موضوعات للتأمل الجمالي، ومَن الذي يمكنه أن ينكر جمالها الذي لايُضاهى؟

غير أنّ هذا لايعني بالضرورة، وبعبارة برديائيف، «تدمير الصورة البشرية»، على الرغم من أنَّ صورة الإنسان الحالية ليست صورته كما رآها فنانو النهضة، ولا

حتى كما رآها l'art officiel في القرن التاسع عشر. فهذه الصورة الأخيرة كانت تلحّ قبل كلّ شيء على انفصال الإنسان عمّا يحيط به، وكان هذا الفن قد حدّد الإنسان بجلده، كما شدّد المنظور التقليدي فيه على المسافة التي تفصل الذات عن الموضوع. غير أننا حين نقارن صور كيبيس الفوتوغرافية مع الأرابيسك الإسلامي، أو الكاليغرافي الصيني، أو الزخارف الفانتازية في حواشي المخطوطات السلتية، لابدّ أن نتساءل إنْ كان التشابه الذي نراه مجرّد مصادفة. وإذا مابدا المنظر الجديد غير مألوفٍ للوهلة الأولى، فليس علينا سوى أن ندير برغي التكبير في المجهر دورة واحدة كيما نرى أنفسنا من جديد، وليس علينا سوى أن نطيل النظر قليلاً إلى الصور كيما نرى، فجأة ربما، أن شكل الكون هو شكل الإنسان، وأنّ لذلك **معنى**. بيد أننا لن نرى أنّ هذا الشكل هو شكل الأنا، أو الإنسان المجرّد والمفهوميّ المحض حبيس الجلد.

ويمكن القول إنه كلما كان الشكل الذي يتعلّم فيه الإنسان أن يعرف نفسه بعيداً عن المألوف، **وآخر**، كانت معرفة هذا الإنسان لنفسه أعمق، الأمر الذي يقلب حكمة دلفي الشهيرة إلى «اعرف الكون والآلهة تعرف نفسك». فصورة الإنسان التي يعيد اكتشافها في العوالم العيانية والمجهرية التي يستكشفها العلم هي «الصورة الخاصة» التي قيل إن الله خلقه عليها، صورة الإنسان الكوني، **آدم، ابن الإنسان**، أو الكون بوصفه جسد بوذا (**بوذا كايا** buddhakaya). ومهما بدت هذه الرموز أسطورية، وشعرية، وتشبيهية [تخلع على الإنسان صفات الإله]، فإنّ معناها هو الواقعة التي يتعثّر عندها العلم الدقيق ويتلعثم؛ واقعة أن الجزء والكلّ، الفرد والكون، ليسا ماهما عليه إلا بالعلاقة التي تربط أحدهما بالآخر. إن شكل الإنسان الذي لايزال المجتمع يتجاهله إلى الآن، أو ينفيه إلى اللاوعي، ليس سوى شكل العالم. يقول وايتهيد:

> **المظاهر محكومة في النهاية بأداء الجسد الحيواني لوظائفه. وهذا الأداء مُسْتَمَدٌّ، شأنه شأن الحوادث التي تقع في النطاقات المعاصرة**

له [أي في بيئات الجسد]، من ماضٍ مشترك بين هذا الأداء وهذه الحوادث وثيق الصلة بكليهما إلى أبعد حدّ. ولذا فإنّ من المنطقي أن نتوقّع وجود تناغم بين الجسد الحيواني والنطاقات الخارجية، بحيث تتشاكل المظاهر، في ظلّ ظروف سوية، مع الطبيعيات الموجودة في تلك النطاقات. ولاشكّ أنّ مثل هذا التشاكل يعبّر عن درجة كمال الطبيعة لدى الأنماط العليا من الحياة الحيوانية... علينا أن نسأل إذًا ألا تنطوي الطبيعة على ميلٍ لأن تكون في تناغم، على إيروس يلحّ عليها ويدفعها باتجاه الكمال(٧١).

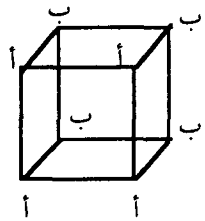
ألا نجد في هذا بداية الجواب عن الأمل الذي عبّر عنه فرويد في نهاية كتابه **الحضارة ومنغّصاتها**؟

لقد بلغ البشر في إخضاعهم قوى الطبيعة حدًا بات يمكنهم عنده استخدام هذه القوى لإفناء بعضهم بعضًا عن بكرة أبيهم بكلّ سهولة. وهم يعرفون ذلك، ومن هنا ينشأ قسط عظيم من قلقهم الحالي، ومن كربهم، ومزاج الخوف والخشية لديهم. وقد يكون من المأمول اليوم أن يبذل ثاني «القوتين السماويتين»، إيروس السرمدي، قوّته بحيث يحافظ على ذاته بجانب خصمه الذي يضاهيه في الخلود(٧٢).

ويضيف نورمان براون: « ربما يعيش أبناؤنا حياة كاملة ويرون في ثاناتوس الخصم القديم صورة الصديق التي لم يستطع فرويد أن يراها(٧٣) ».

والحقّ أنّ العلم، إذا ما كان له أن يصبح حقًّا سبيلاً من سبُل الانعتاق، لابدّ له من ترجمة رؤيته النظرية إلى شعور، ليس لدى البشر العاديين وحسب بل لدى العلماء أنفسهم كذلك. ولقد سبق لي أن طرحت هذه المشكلة على عالم الفيزياء البريطاني ل.ل. وايت، بعد فترة وجيزة من قراءتي كتابه الرائع **الخطوة التالية في تطور الإنسان**(٧٤)، الذي يتناول فيه تناولاً ساحراً هذه النظرة الجديدة الموحّدة

للإنسان ـ في ـ العالم. ولقد ردّ عليّ بأنه شخصيًا لم يخطر له أبدًا أنّ الشعور ينبغي أن ينبع بصورة طبيعية من فهم شامل للنظرية. وكنتُ أسأله، بعبارة أخرى، إنْ لم يكن على العلم أن يشتمل على ضَرْبٍ من **اليوغا**، أو مذهب يتيح له أن يدرك رؤيته على النحو الذي يدعوه علماء النفس بـ **التبصّر**، إدراكٌ هو فوق الفهم اللغوي وأسمى منه. غير أنّه قد يكون ثمّة شيء من الحقيقة فيما يقوله وايت. فنحن في النهاية نصدّق مايُقَال لنا من أنّ الشكل ثنائي الأبعاد المرسوم أدناه هو مكعّب ونشعر أنه كذلك فعلاً.



إنّ إبراز التبصّرات التي تسير ضد الفهم الشائع ومعايير العقل السليم التي يضعها المجتمع هو أمرٌ في غاية الصعوبة، شأنه شأن الصعوبة التي تعتري عُرْف المنظور في إيحائه بالعمق لفردٍ ينتمي إلى ثقافة لاتستخدم المنظور. فما هو مقدار الجهد الذي ينبغي أن نبذله كيما نري بنظرة واحدة أنّ الشكل أعلاه هو مكعّبان وليس مكعّبًا واحداً، أحدهما له المربّع ذو الزوايا (أ) في الأمام، والآخر له المربّع ذو الزوايا (ب) في الأمام أيضًا؟ هل يمكن لنا أن نرى واقعتين مختلفتين بوصفهما واقعة واحدة(٧٥)؟ كيما يكون العلم الغربي علمًا منعتقًا حقًا لابّد أن تكون له **اليوغا** الخاصة به، أما المرشّح الطبيعي لهذه المهمة فهو بعض الثمار التي جاء بها العلاج النفسي. والسؤال، إذًا، هو ما إذا كان العلاج النفسي الذي نعرفه مهيئًا للقيام بهذه المهمة، ولو بالنسبة لتلك الأقلية الصغيرة التي تأتي إليه وتطلب النصح والمشورة.

والحقّ أنّ العلم والعلاج النفسي كانا قد أبديا نزوعهما الانعتاقي بطرقٍ متعدّدة، وذلك بالمعنى الدقيق لكلمة الانعتاق والذي يشير إلى تمكين البشر من رؤية الطابع المتناقض أو التخييلي الذي يَسِمُ بعض المؤسسات الاجتماعية. فقد استطاع العلم، بمقاربته المختلفة بعض الشيء، أنَّ يُنْزِل برؤية الكون المسيحية عند دانتي والقدّيس توما ماأنزلته البوذية برؤية الكون القائمة على التناسخ في الهند القديمة. فقد أستأصل ماتنطوي عليه تلك الرؤية من إرهاب، وجَعَلَها مفهومةً تمامًا. وليس عبثًا أن العلم قد نقض وجود **الله الآب، والجنة والجحيم**، وجمهرة الملائكة، وقيامة الجسد. فقد عملت المعرفة الحديثة في الفلك والفيزياء والبيولوجيا، من جهة أولى، على تبيان أن هذه الرؤية بعيدة عن الصواب وغير ملائمة. فصورة الكون المسيحية التقليدية هي صورة ساذجة بالمقارنة مع صورة الكون الجديدة، فلا يمكن للاهوت إنقاذها إلا بضروبٍ من التكلّف والتعقيد الملتويين. أما من جهة أخرى، فقد قدّم البحث التاريخي أدلةً على أنّ أصول هذه الرؤية لاعلاقة لها مطلقًا بالوحي الإلهي. فمفهوم **الله الآب**، كما يقول وايتهيد، هو «تصعيد له أصله البربري. فهو يرتبط بالعالم ككل بعلاقةٍ مثل تلك التي كانت تربط الملوك المصريين والرافدين القدماء برعاياهم الخاضعين. وينطبق الأمر ذاته على الصفات الأخلاقية التي هي صفات مشابهة إلى حد بعيد»(٧٦).

كما قَدّم العلم والعلاج النفسي أشياء كثيرة أيضًا لإعتاقنا من سجن الانعزال عن الطبيعة الذي يفرض علينا أن ننكر إيروس، ونزدري العضوية الفيزيقية، ونضع آمالنا كلّها في عالمٍ فوق الطبيعة يأتي لاحقًا. بيد أنّ هذا الانعتاق لم يكن كاملاً بأي حال من الأحوال، الأمر الذي تشير إليه واقعة أنّ المذهب الطبيعي في القرن التاسع عشر قد كأن أساسًا لاعتداء تكنولوجي على الطبيعة لاسابقَ له في التاريخ. وبعبارة أخرى، فإنّ هذا الانعتاق هو انعتاق جزئي ومحدود جدًا حتى لدى تلك الأقلية بالغة الصغر ممّن فهموه وتقبّلوه. فهو يتركنا غرباء في الكون. وإذا ما كان قد خلصنا من حساب الله فقد خلّصنا من حبّه أيضًا، وإذا ماكان قد أبطل مافي الجحيم من إرهاب فقد أبطل أيضًا أي أمل بالجنة، وإذا ماكان قد أنهى كثيراً من المنغّصات

الفيزيقية التي عرفتها أزمنة ماقبل العلم فقد فعل ذلك دونما إحساس بأن للحياة البشرية معنى. لقد تلاشى الكون المسيحي، غير أنّ الأنا المسيحي لايزال قائماً، دون ملاذ يلوذ به سوى أن يحاول نسيان وحدته وانعزاله في ضرب من ضروب النزعة الجمعية، ضربٍ من التحشّد معاً في الظلام.

والسؤال الآن هو هل يمكن للعلاج النفسي أن يكمل المهمة؟ فهو يحوز في جميع أشكاله تقريباً على مصدر قوّة هائل يتمثّل بإدراك أن الهروب ليس الجواب، وأنّ الرعدة، والرعب، والهمود الذي تتجلّى فيه «مشكلة الحياة» لابدّ من سبره والشعور به حتى الجذور. فقد آن لنا أن ننفض عنّا تلك الفكرة التي ترى أنّ علينا ألا نشعر بمثل هذه المشاعر. بل إنّ المدرسة الوجودية الجديدة نسبياً تمضي إلى حدّ القول إنّ القلق والإثم لاينفصلان عن الحياة الإنسانية، فأن تكون يعني أن تعرف أنّ الكينونة مرتبطة بالعدم، وأنّ إمكانية الكفّ عن أن تكون هي إمكانية قائمة في كلّ لحظة وأكيدة مضمونة في النهاية. هنا تكمن جذور الـ angst، ذلك القلق الأساسي المرتبط بكون المرء حيّاً والذي يكاد يتطابق مع **الدوخا**(*) duhkha البوذية، تلك المعاناة المزمنة ممّا يقترح بوذا أن نتخلّص منه. أن تكون أو لاتكون **ليست** المشكلة؛ فأن تكون **هو** ألا تكون. ولأنّ ذلك القلق لم يتُح للإنسان أن يمتلك مادعاه تيليش «شجاعة أن يكون»، فإننا نجده دائم الشعور بالإثم، ونجد أنه لم يكن أبداً حقيقياً تماماً إزاء ذاته(**). وهذا مثال وحسب على أنّ قوة علاجاتنا النفسية لاتكمن في نظرياتها وتقنياتها وإنما في مواقفها. يقول جورج مورا:

(*) الدوخا، duhkha، كلمة تشير إلى جميع المعاني التي تحملها كلمات «المرض»، و«الشرّ»، و«الضيق أو السخط» و«النقص» و«الداء أو العلّة». (م)

(**) لستُ متأكداً ما إذا كان قبول الوجوديين المطلق للـ angst يُقصَد منه إلغاؤه مواربةً، أي التغلّب عليه من خلال السماح له بأن يكون. يقول رولو ماي[٧٧] إنّ هدف العلاج الوجودي هو تمكين المريض من اختبار وجوده الخاص، كينونته ـ في ـ العالم، اختباراً تاماً وموثوقاً. فحين لايُواجَه وجود المرء بالإمكانية الدائمة لعدم الوجود، فإنه يُؤْخَذ كمسلّمة؛ أي أنه لايُؤْخَذ على محمل الجدّ. أليس هذا هو المبدأ المسيحي القديم الذي يقول «عش يومك كأنك تموت غداً»؟ بيد أنّ هذا يظلّ مختلفاً عن سكينة وصفاء المرء الذي هو «ميت أصلاً»، والذي يريد ألا يكون بكلّ معنى الإرادة. ومن سوء الحظّ أن ماي لايناقش هذا الأمر، علماً أنّ ماي هو واحد من بين القلائل جداً الذين أخذت كتاباتهم تصبح مقروءةً بين ممثّلي هذه المدرسة. (آلان واطس).

ثمّة اعتراف متزايد بالتشابه اللافت فيما يأتي به العلاج النفسي من نتائج، بصرف النظر عن الإطار النظري الذي يتّبعه كلّ معالج، وثمة اعتراف متزايد أيضًا بأنّ شخصية المعالِج هي أهمّ من تمسّكه بمدرسة فكرية معنية[٧٨].

والتتمة المنطقية للموقف الذي يرى أنّ الهروب ليس جوابًا هو موقف قبول المعالج، وكذلك المريض، لكلّ «واقع نفساني» بصرف النظر عن إمكانية الاعتراض عليه جماليًا وأخلاقيًا وبصرف النظر عن تناقضه مع الأفكار التي تُعْتَبَر سليمة حيال الواقع. ولعلّ هذا ماعبّر عنه يونغ ببلاغة شديدة وهو يتكلّم أمام جماعة من رجال الدين عام ١٩٣٢:

ليس بمقدورنا أن نغيّر شيئًا مالم نقبله. الإدانة لاتُحَرِّر، بل تكبت... وإذا مارغب طبيب في أن يمدّ يد العون لكائن بشري فعليه أن يكون قادرًا على قبوله كما هو. وهو لايستطيع أن يفعل ذلك في حقيقة الأمر إلا إذا كان قد سبق له أن رأى ذاته وقبلها كما هي. وقد يبدو هذا الأمر بالغ البساطة، لكن الأشياء البسيطة هي على الدوام أصعب الأشياء. فأن تكون بسيطًا يقتضي منك في الحياة الفعلية أعظم الفن. وقبول المرء لذاته هو جوهر المشكلة الأخلاقية وهو الاختبار الحاسم لكامل نظرة المرء إلى الحياة. أنْ أطعم المتسوِّل، وأنْ أغفر للمسيء، وأنْ أحبّ عدوّي باسم المسيح، فضائل عظيمة بلا ريب، وكذلك أنْ أفعل للأدنى من بين أخوتي ما أفعله للمسيح. ولكن ماذا لو كان عليَّ أن أكتشف أن أدنى الجميع، وأفقر المتسولين، والأشدّ صفاقة بين المسيئين، بل الشرير ذاته، هم في داخلي جميعًا، وأنني أنا نفسي العدو الذي ينبغي أن أحبّه؟ ماالذي سأفعله حينئذٍ؟ فلو أنّ الله نفسه اقترب منا بهذا الشكل بالغ الضعة لكنّا أنكرناه ألف مرّة قبل أن يصيح ديك واحد[٧٩].

يبدو، إذًا، أنّ «رؤية الذات وقبولها كما هي» هي الخاصية الجوهرية للشخصية التي هي أكثر أهمية للمعالِج من نظريته أو مدرسته كما قال مورا. ومع

أنّ هذه الخاصية تبدو بسيطة وبعيدةً عن البطولة، إلا أنّ تحقيقها عسير ومصاعبها غير عادية. فما الذي يكوّن «ذاتي»؟ ومن الذي سيقبلني؟ والمسألة لاتقتصر على إحداث تسوية بين الأنا وعدد من التجارب أو الخبرات المكبوتة المخجلة أو المؤلمة التي هي دومًا من المحتويات في داخل ذات المرء، وإنما هي المشكلة الأكبر الخاصة برأب الصدع الحاصل بين الفرد والعالم، وهذا أمر لاتربطه، كما رأينا، سوى علاقة واهية بتكييف هذا الفرد مع المجتمع.

وبكلامٍ عامٍّ تمامًا، فإنّ هذا هو الأمر الذي يقصّر عنده العلاج النفسي عن أن يكون سبيلاً للانعتاق، حتى حين يُدْرِك أنّ العلاج أبعد بكثير من التكييف. والقصور هنا لايكمن فيما يعتري المدارس المختلفة من تباين وخَلْط نظريين بقدر مايكمن في حالات واضحة من الاتفاق، خاصةً على تلك النظرة الثنائية إلى الإنسان، والتي نجد أنها نظرة ذات قبول دائم ومتواصل تقسم الإنسان إلى نفس وجسد، أنا ولا وعي، ذات وموضوع، مبدأ اللذة ومبدأ الواقع، عقل وغريزة. لكن العلاج هو التئام واندمال، لمٌّ لشمل الكلّ، وأية منظومة تترك الفرد على أحد قرني المعضلة الثنائية ليست في أحسن الأحوال أكثر من نوعٍ من اليأس الجَسُور. وهذا مانجده لدى فرويد نفسه؛ فكتاباته الأخيرة تعكس التشاؤم العميق لدى شخص بالغ الجرأة، حيث شعر فرويد أن من غير الممكن التوصّل إلى تسوية للصراع بين مبدأ اللذّة، أو الإيروس، ومبدأ الواقع، أو ضرورات الحضارة ومتطلباتها. إنّ على الإيروس، من أجل بقائه، أن يُنَظَّم، ويتحضَّر، ويُكْبَت، غير أنّ

> **الغريزة المكبوتة لاتني البتّة عن التماس الإشباع الكامل، الذي يقوم على تكرار تجربة أولية من تجارب الإشباع. وما من تكوينات عكسية(*) أو استبدالية وما من لون من ألوان التصعيد يكفي لإزالة التوتر الدائم الناجم عن كبت الغريزة(٨٠).**

(*) التكوين العكسي، reaction formation ، مصطلح في التحليل النفسي يشير إلى موقف أو مظهر نفسي خارجي يذهب في اتجاه معاكس لرغبة مكبوتة، ويشكّل ردة فعل ضدها (مثل الحياء الذي يقاوم نزعات استعراضية) وثمة ترجمات لهذا المصطلح بالتشكيل الراجع أو تكوين ردّ الفعل... الخ (م).

ومع تزايد الفروض الاجتماعية التي تُفْرَض على الفرد ومع تطلّب الحياة المتحضّرة مزيداً ومزيداً من الانضباط، فإنّ الوضع يزداد سوءً:

> **إذا كانت الحضارة مسار تطور حتميّ من جماعة الأسرة إلى جماعة الإنسانية ككلّ، فإنّ تعزيزًا للشعور بالإثم... لابدّ أن يرتبط ارتباطًا وثيقًا بهذا المسار، ربما إلى أن يبلغ الشعور بالإثم مقدارًا لايكاد يمكن للمرء أن يطيقه**(٨١).

غير أن عدم قابلية هذه المشكلة للحلّ ناجم عن الطريقة التي تُطْرَح بها. فالأطراف المتعارضة الكبرى التي لايمكن التسوية بينها، مبدأ اللذّة ومبدأ الواقع، إيروس وتاناتوس، تقوم على ثنائية أعمق هي ثنائية العارف وموضوع المعرفة التي أخذها فرويد كمُسَلَّمة إذْ كانت الافتراض البدئيّ في ثقافته، وذلك على الرغم من رؤيته الواضحة أنّ الأنا ليس بالسيد حتى في بيته. لقد رأى فرويد أنّ الأنا ينشأ من التوتر بين الليبيدو والثقافة؛ لقد أدرك، بعبارة أخرى، أنّ الأنا هو نتاج اجتماعي. بيد أنه اعتبر هذا الأنا أساسياً للوعي، فلا يمكن أن تكون ثمّة معرفة، ولاتحكّم بالشؤون البشرية، ولاعلم أو فن، دون التقابل بين العارف وموضوع المعرفة؛ أي بين النظام المتحضّر والطبيعة وبين الأنا واللاوعي. وبذا فإنّ كلّ ما هو إنساني على نحوٍ مميَّز هو ضد الطبيعة على الرغم من كونه ـ وهنا الصراع ـ لايقبل الانفصال عنهاً. فإيروس **لايمكن** إسكاته ولكن **ينبغي** ذلك. والطبيعة هي شهوة وجشع بلا حدود، وقد تطور الإنسان منها عبر كفاح مرير خاضه الانتخاب الطبيعي. وإذا ما كانت البيولوجيا قد أوضحت أن الوعي قد نما من اللاوعي، والأنا من الهو، فعلينا أن ننظر إلى ذلك بوصفه مصادفة من مصادفات الطبيعة. وذلك لأن التطور اللاواعي للأنا، إذا ماتُرِك لذاته، لا يُنْتَظَر منه أن يمضي إلى أبعد مما مضى، لأن الطبيعة تفتقر إلى الذكاء في الأصل. ولكي تتوقف مصادفة الطبيعة هذه، أي الإنسان، عن الانحلال الحتميّ لابدّ من العمل المتواصل كما لو أن العقل معاكس للطبيعة ومضاد لها. ومن الواضح من الناحية العملية أنّ اعتبار الإنسان مصادفة من مصادفات الطبيعة، مصادفة لايتّسق بقاؤها منذ ظهورها فصاعداً مع هذه الطبيعة، هو اعتبار لايختلف في النتيجة التي يصل إليها عن اعتبار الإنسان ذكاءً خارج

الطبيعة. وهذا هو السبب في أنّ المذهب الطبيعي في القرن التاسع عشر لايعمل، في افتراضاته التي تبنّاها فرويد، إلا على تعزيز الانفصام التقليدي بين الروح والطبيعة.

بيد أنّ هذا كله ليس سوى ضَرْبٍ من البيولوجيا الرديئة، كما يبيّن ل. ل. وايت في نقده فرويد.

> **ثمّة على الدوام وحدة قَبْليّة يُفْرَض عليها وجود الثنائية أو الصراع في التطور البيولوجي. وهكذا فإنّ وجود عضوية قادرة على البقاء وتنطوي على التكامل والوحدة هو سابق دومًا على الصراع الداخلي. ويمكن للصراع أن ينشأ كنتيجة لتكيّف غير مناسب، وقد يُثْبِت هذا الصراع أنه مصيري وقاتل وقد يتمّ التغلّب عليه. غير أنّ استعادة عافية العضوية وصحتها لايشتمل أبدًا على توليف مبادئ متعاكسة جوهريًا، فهذه لايمكن أن تتواجد معًا في العضوية. ويبدو أنّ ذلك لايتمّ لها إلا لأنّ شرط العضوية الفعلي قد أسيء تأويله باستخدام لغة ثنائية. فالسيرورة التاريخية لاتشتمل على توليف متضاداتٍ منطقية موجودة مسبقًا، مع أن الأمر قد يدو كذلك بسبب اللغة المضطربة التي تستخدمها النظريات الديالكتيكية غير الناضجة[٨٢].**

وبعبارة أخرى فإنّ فرويد لم يرَ أن الأنا هو ضرب من التكيّف غير المناسب. لقد رأى أنه متناقض في ذاته بوصفه عرفًا اجتماعيًا، لكنه لم يرَ أنه ليس ضروريًا. ولم يستطع أن يتصور الوعي دون ثنائية الذات والموضوع(*).

(*) ولكن كم مرّة اقترب فرويد من هذا الأمر وكاد أن يصل إليه! إنني أتذكر بشكل خاص مقالته القصيرة البارزه حول «المعنى المتناقض في الكلمات الأولى[٨٣]»، حيث عمل على مراجعة دراسات كارل إيبل في استقطاب مثل هذه الكلمات، كالكلمة المصرية القديمة Ken، وتعني كلاً من القوي والضعيف على السواء. فقد لاحظ فرويد تجاذبًا أو استقطابًا مماثلاً في رمزية الأحلام. ولقد كتب في هذه المقالة ذاتها يقول: «تُبدي الأحلام ميلاً خاصًا إلى اختزال ضدّين في وحدة أو إلى تمثيلهما بوصفهما شيئًا واحدًا». ويتابع مقتبسًا من إيبل: «من الواضح أن كل شيء على هذا الكوكب هو نسبي ولايكون له وجوده المستقل إلا بقدر ما يكون مميّزًا في علاقاته مع الأشياء الأخرى وعنها... والإنسان ما كان يستطيع أن يكتسب حتى أبسط تصوراته وأقدمها إلا في مقابلتها مع أضدادها؛ ولم يتعلّم إلا بصورة تدريجية أن يفصل طرفي التناقض ويفكر بالواحد دون مقارنات واعية مع الآخر». آلان واطس).

والحقّ أنّ يونغ بمعرفته الواسعة بالفكر الشرقي يبدو في موقع أفضل.

لايجد العقل الشرقي صعوبةً في تصور الوعي دون أنا، حيث يرى هذا العقل أنّ الوعي قادر على التعالي على شرط الأنا الخاص به؛ بل يرى أنّ الأنا، في أشكاله «الرفيعة»، يختفي تمامًا. ومثل هذا الشرط العقلي الخالي من الأنا لايمكن أن يكون إلا لاواعيًا بالنسبة لنا، وذلك لسبب بسيط يتمثّل في أن ما من أحد ليشهد عليه... فأنا لاأستطيع أن أتصوّر حالةً عقلية لاتشير إلى ذات، أي إلى أنا. فقد يكون الأنا بلا قدرة، مجرّدًا من إدراكه للجسد على سبيل المثال، لكن مادام هناك إدراك لشيء ما فلابدّ من أن يكون هناك من يُدْرِك[٨٤].

ألا نرى كيف أنّ عُرْفًا نحويًا وحسب، كالعرف الذي يفرض أن يكون للفعل فاعل، يمكن أن يفرض نفسه على الإدراك ويبدو كما لو أنه منطق الواقع! ففي ظلّ هذه الظروف نجد أنّ فهم يونغ لحالة «انعدام الأنا» بين حالات الوعي كما تصفها النصوص الشرقية هو فهم يغفل عن الكثير مما هو مرغوب فيه. وباختصار، فإنّ يونغ لايرى في هذه الحالة انعداماً للأنا مطلقًا[٨٥]. فالأمر يقتصر لديه على نسيان مؤقت للأنا في انحدار إلى مستوى من الإدراك أقرب إلى البدائية، انحدار إلى الإدراك اللامتمايز الذي يُفْتَرَض أنه يميّز عقلية الإنسان السابقة على التحضّر، أو الـ participation mystique عند ليـڤي برول، مع أن يونغ لايخلط ذلك مع عودة فعلية إلى البدائية. فهو يقصر الأمر على أن أعضاء الثقافات الشرقية يستطيعون القيام بهذا الارتداد إلى الإدراك غير المتمايز نظرًا لنضجهم على وجه التحديد، أي نظراً لما منحتهم إياه ثقافاتهم من أنا بالغ القوة وما وفّرته في الوقت ذاته من تحقيق منَظّم لكلّ دوافعهم الغريزية[٨٦]. وهذا هو السبب الذي دفع يونغ لأن يحجم بقوة عن تشجيع الغربيين على استخدام التقنيات الشرقية، مثل **اليوغا**. فقد رأى أن الغربيين يتهددهم خطر «الانتفاخ»، وخطر أن يتملّكهم اللاوعي ويغرقهم بسبب القوة الشديدة التي استخدموها في كبته وعدم توصلهم إلى تفاهم مع غرائزهم الأقلّ احترامًا. ولذا فإنّ الغربي الذي يخفض مستوى الوعي ويُرْخي من يقظة الأنا واحتراسه، دون الإجراءات الوقائية التي يؤمّنها الوضع التحليلي، هو عرضة لأن

يفقد القدرة على تمالك نفسه لدى نهوض القوى الكبوتة واندفاعها. وسرعان مايخطر على الذهن هنا بوهيميو أمريكا الذين اعتنقوا بوذية زن وكذلك أوهام العظمة الروحية والسحرية لدى بعض من تبنّوا الثيوصوفية(*) أو الفيدانتا.

والحقّ أن ثمّة الكثير من الأمور التي حكم عليها يونغ مثل هذا الحكم الحَدْسيّ الرائع لدرجة أنني أكره أن أساجل مقدماته ومنطلقاته وأن أخالفها. غير أنّ خطر الفوضى هو خطر قائم على الدوام في الشرق أو في الغرب حينما توضع المؤسسات الاجتماعية موضع شكّ وتساؤل، وهو أمر يسري سواء كانت المؤسسة هي الأنا أو استعباد النساء. وحين توضع السلطة في موضع التساؤل في أمرٍ من الأمور فإنها تنزع لأن تصبح غير مستقرة في الأمور الأخرى. ولقد عزّز كلٌّ من الشرق والغرب ذاك الأنا بوصفه مثل هذه المؤسسة، بصرف النظر عن اختلاف الأفكار بصدد أدواره ومهمامه. وإذا ما كانت الثقافات الشرقية أقلّ وعياً بالأنا قياساً بالثقافات الغربية، فإنّ النصوص البوذية والتاوية صامتة نسبياً حيال طبيعة الأنا الخادعة الوهمية. وهكذا فإن يونغ كان محقّاً تماماً في إطلاق تحذيره مع أنه أطلقه لسببٍ خاطئ. فهو يعتقد أن بنية الأنا القوية، والصراع مع الطبيعة، شرط ضروري للحضارة. وهو بالتالي في خطرٍ من أن يصل إلى اليأس ذاته الذي وصله فرويد. غير أنّ ملاحظة اعتماد الحضارة كما نعرفها على مفهوم الأنا هو شيء يختلف تماماً عن التأكيد أن الحضارة ينبغي أن تكون كذلك، وكأن هذا العُرف هو من طبيعة الأشياء. وإذا ما كان فرويد ويونغ قد أدركا كلاهما مابين أضداد الحياة الكبرى من اعتماد متبادل، فإنّ هذه الأضداد قد شكلّت لكليهما مشكلة لاحلّ لها في نهاية المطاف. وفي حين خَشِيَ فرويد من أنّ التوتر بين هذه الأضداد لابدّ أن يصبح في النهاية أمراً لايُطَاق، فإن يونغ بدا مستعداً لأن يواصل السير أبداً على حبل البهلوان المشدود فيما بينها.

(*) الثيوصوفية، theosophy، معرفة الله عن طريق «الكشف» الصوفي أو التأمل الفلسفي أو كليهما. وهي أيضاً، حين تُكْتَب بالحرف الكبير Theosophy، كما هو الحال هنا، حركة حديثة نشأت في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٨٧٥ وبُنيت في المقام الأول على أساس من التعاليم البوذية والبراهمية.

إنّ مشاكل الحياة الخطيرة هي مشاكل لاحلّ لها مطلقًا. وإذا مابدا مرّةً أنها تُحَلّ، فهذا علامة على أنّ ثمة شيئًا ما قد ضاع. يبدو أن معنى مشكلة ما ومقصدها لايكمنان في حلّها وإنما في عملنا عليها بصورة متواصلة. فهذا وحده مايحفظنا من الإحباط والتحجّر[٨٧].

أليس هذا، في النهاية، صوت الضمير البروتستانتي، حيث الإنسان كسول بالفطرة؛ تدفعه طبيعته، وخطيئته الأصلية، إلى انحلال وتفكك دائمين مالم يكن ثمّة ماينخسه ويحضّه، ولذا فإنّ من الواجب ألا يكون هنالك أبداً، أبداً، مايتعدّى الراحة المؤقتة والعابرة من مهمة التوصل إلى الخلاص بخشية وارتعاش.

ولقد جمع ماسلو[٨٨] عدداً من المقبوسات اللافتة وجدها عند علماء النفس الأميركيين، تقطع جميعها بحلّ المشكلة، و«التغلّب عليها» والتوصّل إلى الصحّة العقلية. وقراءة هذه المقبوسات مكوَّمة معًا فيما يشبه الجوقة هو أمر طريف بكل ما في الكلمة من معنى. يقول ماسلو:

تقوم الثقافة الغربية عمومًا على اللاهوت اليهودي ـ المسيحي. وما يحكم الولايات المتحدة بشكل خاص هي الروح البيوريتانية والبراغماتية التي تلحّ على العمل، وعلى الكفاح والجهاد، وعلى الرصانة والجدّ، كما تلّح أولاً وقبل كل شيء على الغائية. والعلم عمومًا وعلم النفس بصورة خاصة ليسا خارج التأثيرات التي يخلّفها هذا المناخ وهذا الجوّ الثقافي، شأنهما في ذلك شأن أية مؤسسة اجتماعية أخرى. فعلم النفس الأمريكي مفرطٌ في براغماتيته، وبيوريتارنيته، وغائيته... لا أحد يتناول الضحك والمرح، اللهو والتأمّل، التبطّل والعبث، لا أحد يتناول النشاط غير الهادف، وعديم النفع، والذي لاغاية له... لايُعنى علم النفس الأمريكي إلا بنصف الحياة وحسب، ويتجاهل نصفها الآخر، وربما الأهمّ[٨٩].

إننا نستخدم وسائل الحياة كيما نبرّر الغايات في كلّ اتجاه؛ فنحن نقرأ أو نذهب إلى الحفلات الموسيقية لكي نهذّب عقولنا؛ ونحن نسترخي لكي نحسّن من

عملنا؛ ونعبد الله لكي نرتقي بأخلاقنا؛ بل إننا نشرب لكي ننسى إزعاجنا وقلقنا. أمّا جميع مانقوم به على نحوٍ لعوب وهازل، دون حافز خفيّ أو تفكير بعيد، فيجعلنا نشعر بالإثم، بل يُعْتَقَد على نطاق واسع أنّ مثل هذا الفعل الذي لايقف خلفه أيّ باعث هو فعلٌ مستحيل. لابدّ أن يكون لديك سبب لما تفعله! وهذا أمر أكثر من كونه ملاحظة ووصفًا. وما إنْ ينقسم الأنا عن العالم، كانقسام السبب عن النتيجة، حتى يبدو أنّ الأجزاء التي ننكرها من أنفسنا هي الألعوبة التي تعبث بها «الحوافز والبواعث». أمّا لو استطعنا أن نرى أنفسنا ككل، بوصفها مواقع مميَّزة في مجال عالمي موحَّد، فلابد أن نرى أننا من غير حوافز تحفّزنا، ذلك أنّ الكلّ يسبح بحريّة ولايقوم على شيء أبعد من ذاته.

لقد أبدى يونغ وتلاميذه اهتمامًا عميقًا بالفلسفة والأساطير الآسيوية فلم يَعُدْ بمقدورنا أن نمرّ على فهمهم القاصر مرور الكرام. وإذا ماكانوا قد اقتربوا من الحقيقة كثيرًا، إلا أنهم أضاعوها، كما لو أن ذلك عَرَض من أعراض الوضع الكلّي الذي يوضع فيه العلاج النفسي الغربي في مواجهة سبل الانعتاق الشرقية وضدها. ويبدو أنّ الصعوبة تنشأ في هذا المجال من عوامل ثلاثة مرتبطة معًا:

(١) النظرة المسيحية، وبصورة أدقّ النظرة البروتستانتية، إلى الإنسان؛ (٢) النظريات الأنثروبولوجية في القرن التاسع عشر؛ (٣) النظرة النفسانية(*).

لقد رأينا أنّ مؤسساتنا الاجتماعية الغربية والمسيحية تعرّف الإنسان بطريقة تنطوي على مفارقة كما تنطوي على تناقض داخلي. فهي ترى الإنسان بوصفه صراعًا مجسَّدًا بين العقل والغريزة، الروح والطبيعة، بحيث أن عليك أن تسيء الثقة بنفسك على الدوام كيما تكون سليمًا أو تكون من المُخَلَّصين. وإذا ما كان يونغ قد امتنع عن إظهار هذا التناقض بالحدّة التي أظهره بها فرويد فذلك لأنه كان يرى أنّ

(*) النظرة النفسانية، psychologism، نظرية قوامها النزوع إلى تغليب وجهة النظر النفسية على وجهات نظر العلوم الأخرى. فهي تعتبر علم النفس بمثابة الأساس لكلّ العلوم وتردّ الفلسفة والعلوم الإنسانية إلى علم النفس، كما أنها تعمد إلى استخدام المفاهيم النفسية في تفسير الأحداث التاريخية وغيرها. (م).

اللاوعي خلاق وذكي في جذوره، ولذا فهو جدير بالثقة في جوهره(*). والأساطير، والأحلام، والهوامات التي تمثّل النشاط اللاواعي هي مصادر للشفاء والحكمة، وتمكن مقارنتها بسيرورات النمو والاستتباب في العضوية الفيزيقية.

ومع ذلك، فإنّ الكتابات اليونغية تعجّ بمقاطع كالمقطع التالي لدى م.إ. هاردنغ:

> **تحت واجهة الوعي المهذّبة اللطيفة ونظامه الأخلاقي المنضبط، ونواياه الحسنة ثمّة قوى الحياة الفجّة الغريزية، مندسّة هناك ومترصّدة مثل وحوش الأعماق، تفترس وتنجب وتحارب دونما توقّف. ومع أنها غير مرئية في معظمها إلا أنّ الحياة ذاتها تتوقّف على طاقتها وحافزها. فلولاها لكانت الحياة خاملة كالحجارة. لكنها لو تُرِكَتْ تقوم بوظيفتها دون كبح لكانت الحياة قد فقدت معناها، لأنها كانت ستُخْتَزَل من جديد إلى مجرّد الولادة والموت، كما هو الحال في عالم المستنقعات البدائية المزدحم(٩٤).**

لاتسمح لنا الفلسفة اليونغية بأن ننسى أنّ ما هو محفوف بالمخاطر وبعيد عن الاستقرار لايقتصر على الوعي وحده وإنما يطول التكامل النفسي أيضًا، الذي هو غاية العلاج. إنها تردِّد أصداء تحذير **الكتاب المقدس**: «يابني، كن رزينًا، وكن محترسًا، لأنّ عدوك الشرير يسير معك مثل أسد مزمجر، ساعيًا وراء من يلتهمه!» ويبدو أنّ اللاوعي لايمكن أن يكون خلاقًا إلا إذا عمل الوعي على تهدئته بما لديه من مهارة، مثل مدرّب يقظ يدرّب أسدًا في السيرك طوال الوقت. فإذا لم يُرَوَّض الأسد أولاً، فإنّ «اجتياح» المحتويات اللاواعية للوعي، والذي يُقَال إنه يحدث في التجربة الصوفية، لابدّ أن يطلق عنان الشياطين بدلاً من الآلهة.

وتصوّر الإنسان ملاكًا يمتطي صهوة حيوان بريّ هو تصوّر أساسي أيضًا لدى النظريات الأنثروبولوجية التي نشأت من مذهب داروين في التطور تبعًا للاصطفاء

(*) إنّ كلاً من غرِوديك(٩٠)، ورايش(٩١)، وماركوزه(٩٢)، و ن.و. براون(٩٣) يبدون النتائج اللافتة المترتبة على كون المرء فرويديًا أكثر من فرويد، أي على كونه يقطع الطريق إلى نهايتها وصولاً إلى الثقة بالهو. ويبدو أن عمل غرِوديك يقع في شيء من الغموض، ومن الغريب أن براون لايأتي على ذكر غرِوديك. (آلان واطس).

الطبيعي. فالوعي والعقل لايقومان على أساس وطيد لأنهما ظاهرتان هشتان تصاحبان سيرورة التطور الفيزيقي العمياء والبهيمية. إنهما نتاجان غريبان من نتاجات «المستنقع البدائي» الشهير. لكنهما غريبان إلى درجة أنه ما من مقياس مشترك بينهما وبينه. فلا شيء خارج جلد الإنسان يمكن أن يتساوق مع الذكاء في داخله. ولذا فإن بقاءنا يقوم على استغلال فرصة طبيعية طيبة ذلك الاستغلال الذي ينبغي أن يظلّ دقيقًا ومضبوطًا بكلّ الحذر والاحتراس. ولقد ساوى الأنثروبولوجيون في الوقت ذاته بين الإنسان الأصلي الشبيه بالحيوان وبين الطفل والبدائي. وهل هي مصادفة أنّ تُطْلَق صفة «البدائيين» على كلّ تلك الشعوب التي أراد الأوروبيون الغربيون أن يسبغوا عليها من منافع حضارتهم الأشدّ «تطوراً»؟

لقد كانت معلومات القرن التاسع عشر عن الإنسان القديم ضئيلةً إلى درجةٍ يمكن معها أن نتجاهلها، أمّا وضعنا الآن فليس أفضل بكثير. ولقد بنى كلّ من فرويد ويونغ، بطريقتين مختلفتين، نظرية عن الإنسان الأصلي لا وجود لأية أدلة تاريخية تدعمها. فقد افترضا (١) أنّ الذكاء يقوم على أساس بيولوجي وغريزي متقلقل ومحفوف بالمخاطر هو أساس حيواني بأسوأ معاني هذه الكلمة؛ و (٢) أنّ تلك الثقافات القائمة التي تختلف عن ثقافاتنا في أنها لاتملك مهارات علمية وأدبية متطورة معينة هي بقايا من الإنسان الأصلي، ولذا توصف بأنها «بدائية»؛ و(٣) أنّ السنوات الأولى من الطفولة تكرّر عقلية الإنسان الأصلي على نحوٍ شبيه بتكرار التغيرات التطورية أثناء نمو الجنين البشري[٩٥]. ولو جمعنا هذه الافتراضات إلى واقعة أنّ العلاج النفسي كان منشغلاً بالدرجة الأولى بدراسة الشخصيات المخبولة، فما الذي سيحدث؟ لابدّ أن نفترض أن السلوك اللاعقلاني هو ضرب من النكوص التاريخي، وأنّ الفرد المضطرب يجد صعوبة في التغلّب على الصفات التي يرثها من المستنقع الأصلي. وبعبارة أخرى، أنّ مايُكْبَت في اللاوعي هو الماضي التاريخي وما قبل التاريخي، وهكذا يغدو التحليل النفسي أداةً لاستقصاء التاريخ الأبكر للإنسان. غير أنّ مثل هذه النظرية لايمكن أن تتمتّع بأية شرعية تتعدّى ذاتها في ظلّ غياب الأدلة الواقعية الفعلية عن الإنسان الأصلي.

لقد سبق لآخرين أن أشاروا إلى كلّ هذا. وأنا أطرحه هنا لأنه الأساس الذي تقوم عليه نظرية يونغ في تطور الوعي والأنا. فقد قاده هذا الأساس إلى إضفاء صفة الكونية على صيغة الوعي المتمركز على الأنا واعتبارها خطوة ضرورية تاريخيًا في تطور البشرية. فهذه الصيغة، على الرغم من إشكاليتها، هي الآلية الأساسية في تنظيم غرائز المستنقع والكهف الأصلية، وفي ارتقاء البشرية عن المستوى الحيواني المحض.

بيد أنَّ علينا أن ننظر في بديل آخر:

فبهيمية الإنسان ليس لها إلا علاقة طفيفة بالبهائم. وضروب اللاعقلانية لديه، وشهواته الجامحة، وحالات الهستيريا الجماعية، وأعمال العنف والقسوة المريعة، ليست نكوصًا تاريخيًا بأي حال من الأحوال؛ إنها احتجاج على صيغة الوعي المذكورة آنفًا، على الرباط المزدوج الذي تفرضه مؤسسة اجتماعية متناقضة داخليًا. أليس هذا ماتثبته الممارسة العلاجية النفسية مرةً بعد مرّة بوصفها مميّزة عن النظرية؟ فالفرد المضطرب ليس عودةً تاريخية إلى صفات الأسلاف ناجمةً عن إخفاق الأنا في تطوير قوّة كافية، بل هو ضحية أنا مفرط وعزلة فردية مفرطة. ثمّ إنّ تطور الأنا ليس الأساس الضروري كونيًا للوعي والذكاء. ومن المؤكّد أن البنى العصبية التي تؤلّف الدماغ، ذلك «النَوْل المسحور»، الذي يتوقّف عليه الذكاء، ليست إبداعات متعمَّدة أبدعها أيُّ أنًا واعٍ، وهي لاتنحلّ كما العجينة الورقية حين نرى - بفعلٍ من أفعال الذكاء - أن الأنا هو ضَرْبٌ من التخييل والاختلاق. وما يعنيه ذلك هو أن تبدّد الأنا لايفضي إلى «اجتياح» الوعي بمحتويات أصلية متأتّية عن المستنقع أو الغاب. وهذا مايؤسّس لتبصرٍ بديل يتمثّل في إدراك نموذج من العلاقات جديد تمامًا وتمكن مقارنته باكتشافٍ علمي أو فني.

كثيرًا ما اتُّهِمَ يونغ بالنزعة النفسانية، غير أنّي لا أستخدم هذا المصطلح، كما استخدمه بوبر، في انتقاد تجاهل يونغ الأسس الميتافيزيقية أو فوق الطبيعية التي تقوم عليها التجربة الروحية. فما هو نفسانيّ بالغ الضيق لديه هو رؤيته إلى «اللاوعي»

من جهة وإلى محتوى تجربة الانعتاق من جهة أخرى. صحيحٌ أنّ بمقدور المرء أن يقول إن كلّ تجربة هي تجربة نفسية لأنها تحدث في النفس. ولكن، بصرف النظر عن وجود النفس أو عدم وجودها، ألا تؤدّي معادلة كل تجربة مع التجربة النفسية إلى إفراغ هذا المصطلح الأخير من كلّ معنى؟ولقد رأينا أنّ اللاوعي الذي ينبغي تفحّصه بغية انعتاق الإنسان يشتمل على علاقات نفسية، وبيولوجية، واجتماعية مكبوتة، وأنّ مَنْ كَبَتَ هذه العلاقات ليس «عضواً نفسيًا»، كالأنا مثلاً، وإنمّا التواصل واللغة القاصران والمنطويان على خلل. وهذا مايسري على محتوى تجربة الانعتاق أيضًا ـ الساتوري، النيرڤانا، «الوعي الكوني»، الخ ـ فهو ليس شيئًا نفسيًا بالمعنى الذي لومضة نور ذاتية(*). إنّ هذا المحتوى هو العالم الفيزيقي مرئيًا بطريقة جديدة.

بينما كان ريكو، الموظف الحكومي الرفيع من أسرة تانغ، يتحدّث مع معلّمه الزنّي نانسين، أورد ريكو قولاً لسوجو، وهو باحث وراهب بارز من أسرة سابقة:

السماء والأرض وأنا من جذرٍ واحد،

العشرة آلاف شيء وأنا من جوهر واحد.

ثم سأل نانسين: «أليس هذا بالقول اللافت؟» فلم يكن من نانسين إلا أن لفت انتباه الزائر إلى النبات المزهر في الحديقة وقال: «ينظر الناس في العالم إلى هذه الأزهار كما لو أنهم في حلم»(٩٧).

قد يكون حدث رؤية العالم بطريقة جديدة حدثًا نفسيًا من حيث هو حدث إدراكٍ وذكاء. غيرأنّ محتواه ليس نفسيًا بالمعنى الذي لـ «نمط بدئي»أو شكل رؤيوي يُرَى في حلم أو حالة من النشوة. وحين أشار نانسين إلى الأزهار لم يستخدمها كرمز لشيء نفسي. وإذا ماكان يشير إلى شيء فإنه كان يشير إلى شيء بعيد عمّا هو نفسي، بعيد عن عالم «الذات» الخصوصي المغلق. كان يشير إلى الأزهار.

(*) لقد ناقشت في مكان آخر(٩٦) ماتشتمل عليه هذه التجربة من «ظواهر ذاتية»، وبيّنت أنها ظواهر عارضة تمامًا بالنسبة لمحتوى هذه التجربة، شأنها شأن شعور الراحة الذي يعقب حلّ مشكلة عويصة. (آلان واطس).

وحين نأخذ في الحسبان ماتتميّز به الافتراضات الغربية عن البوذية والتاوية من طابعٍ عام يفضي إلى رؤيتهما كديانتين، فإنّ من الصعب أن نلوم يونغ على تصنيفه الخاطئ للمجال الذي تحدث فيه تجاربهما. فنحن ننظر إلى التجارب الدينية والروحية بوصفها حوادث تجري في «الحياة الداخلية»، وذلك بسبب فصلنا الزائف بين الذات والموضوع، أما السبل الشرقية فلا توجّه تلاميذها إلى «النظر في الداخل»، واكتشاف الذات، إلا لكي يبددوا الوهم الذي يرى الداخل منقطعاً عن الخارج. يقول معلّم زن الصيني لين تشي: «لاتَخْطأ. لاشيء في الخارج ولاشيء في الداخل أيضًا مما يمكن أن تضع عليه يدك»[٩٨].

ولايمكن أن نترك فرويد ويونغ، معلمّي «علم نفس الأعماق» العظيمين، دون أن نتساءك إنْ كان ثّمة صلة بين الانعتاق وتحليل الأحلام، وكذلك بين الانعتاق وسيرورة التداعي الطليق ككل. فالمعالجون النفسيون غالبًا مايدهشهم أن يجدوا أنّ سبل الانعتاق تبدو غير معنية بالأحلام مطلقًا، وذلك بالضبط لأن توجّهها ليس توجّهًا نفسيًا على وجه الدقّة بالمعنى الذي نسبغه على هذا المصطلح. ومّا يُفْتَرَض في بعض الأحيان أن الانعتاق هو عمل لاينبغي أن يضطلع به سوى أولئك الذين تخطّوا الحاجة إلى أي شيء مما يمكن لتحليل الأحلام أن يحققه، غير أنَّ هذا أشبه برفع الانعتاق إلى أعلى قاعدة التمثال فيصبح نائيًا لا يُطَال. وفرضيتي الخاصة أن تحليل الأحلام هو «وسيلة تحايل» (أُبايا upaya) تفيد في العلاج لكنها ليست أساسية فيه. أمّا التداعي الطليق، أو الاتصال غير المكبوح، فهو أساسي أكثر، وهو تقنية يمكن ربطها بغير الأحلام، كلوحات رورشاخ(*)، والقصص، والحوادث اليومية، وقوائم من الكلمات، وكل شيء تقريبًا. وسوف أعود في الفصل التالي إلى مناقشة استخدام هذه التقنية.

(*) لوحات رورشاخ، Rorschach pictures، هو اختبار وضع فكرته الأساسية العالم السويسري هرمان رورشاخ وقوامه عشر بطاقات على كلّ منها بقعة من الحبر متماثلة في الشكل، منها خمس بالأسود والأبيض، والباقية ملونة في بعض أجزائها. يطلب من الشخص أن يفسّر هذه البقع بحرية وخيال، ثم توضع الأجوبة مقابل «مفتاح خاص» (م).

تسير النظرية التي ترى أنّ الأحلام مهمّة جنبًا إلى جنب مع الفكرة التي ترى أنّ اللاوعي نفسيّ وذاتي في المقام الأول، ففي الحالين تبدو الأحلام على أنّها الطريق الملكي لاكتشاف مايجري في «حياة المريض الليلية الخفية». ولا حاجة للقول إنّ ميل التحليل النفسي إلى اعتبار **اللاوعي** بمثابة عضو نفسيّ له عقله الخاص قد جرّ عليه انتقادات كثيرة. أمّا القيمة الباقية لفرضية فرويد فتكمن في الطريقة التي توجّه بها الانتباه إلى اللاوعي، إلى واقعة أننا لاندرك كيف تدفعنا الشروط لأن نفكر ونعمل على النحو الذي نفكر ونعمل به. ولقد أشار ل. ل. وايت إلى أنّه من الأصوب بكثير أن نتكلّم على حياة الإنسان بوصفها «سيرورة لاواعية لها أوجهها الواعية»، ومن الواضح أن «السيرورة اللاواعية» بهذا المعنى تمضي أبعد بكثير من المجال أو النطاق النفسيّ. كما يتّسق «اللاوعي» فيها على نحو دقيق مع مصطلح **الأفيديا** (التجاهل) البوذي، في حين أننا لانجد مرادفًا أو مكافئًا فعليًا لمصطلح «اللاوعي» بين المصطلحات الهندية أو الصينية(*).

والحقّ أنّ أطروحات التحليل الوجودي هي أكثر اتّساقًا مع سبل الانعتاق قياسًا بأطروحات فرويد أو يونغ. ولقد أوضح رولوماي[١٠٠] أن هذه الحركة قد نشأت من عدم الرضا لدى كثير من الأطباء النفسيين عن تلك المفاهيم التقليدية مثل الليبيدو، والرقابة، واللاوعي، بل وكامل النظرية التحليلية النفسية عن الإنسان. أمّا لودفيغ بنسوانغر، وهو واحد من أنصار هذه الحركة الأساسيين، فقد شنّ هجومًا على« السرطان الذي يُحدِثه كلّ علمٍ للنفس إلى الآن... سرطان المذهب الذي يقول بانشطار العالم إلى ذات وموضوع[١٠١]». ذلك أن الإنسان هو «أنا» (I am) ليس

(*) ربما كان المرادف الأقرب هو التعبير الذي تستخدمه بوذية الماهايانا، **آلايا فيجنانا** alaya - vijnana أو «الوعي المخزون»، فهو تعبير يصف فعلاً كل **السامسكارات**(**) samskaras أو نماذج النشاط النفسي ـ الجسدي المعتادة. أمّا النقد الشائع الذي غالبًا مايطلقه كوماراسوامي وآخرون، وهو أن علماء النفس الغربيين يخفقون في التمييز بين ماتحت الوعي وما فوق الوعي، فهو نقد لايبدو مفيداً بما يكفي. فلا بد أن يكون ثمّة هدف ما من إقامة تعارض بين اللاوعي والوعي الممتد. (آلان واطس).

(**) السامسكارات، هي طقوس المراحل الحاسمة في حياة الفرد الهندوسي، من الحمل حتى الوفاة. وهي تختلف باختلاف الطبقة والأسرة، ويقوم بها الأب داخل الأسرة.

بمعنى الأنا (ego) المنفصل والمستقل وإنما بوصفه كينونة - **في - العالم**، مع الإلحاح على طابع **الكينونة** الدينامي والمتطور وعلى واقعة أنّ هذه **الكينونة هي في** علاقة بالعالم بالضرورة. فالعالم الذي تتقاطب معه كلّ ذات هو عالم ثلاثي الطيّات، حيث Unwelt أسسنا البيولوجية والفيزيقية، و Mitwelt العلاقات الاجتماعية، و Eigenwelt حياة المرء الداخلية الخاصة ووعيه الذاتي. وما من علاج يمكن أن يكون كافيًا مالم يأخذ بالحسبان ميادين هذه العلاقة الثلاثة. ويلاحظ ماي(١٠٢) أنّ الشبه بين التحليل الوجودي وبعض الفلسفات الشرقية مثل التاوية وزن يمضي

> **أعمق بكثير من الشبه العارض والقائم على المصادفة بين الكلمات: فكلاهما معنيان بالأونطولوجيا، دراسة الكينونة. وكلاهما يلتمسان علاقة بالواقع تحدّ من الانشطار بين الذات والموضوع. وكلاهما يلحّان على أنّ الاستغراق الغربي في فتح الطبيعة والاستقواء عليها لم يؤدِ إلى غربة الإنسان عن الطبيعة وحسب بل أدّى أيضًا وبصورة غير مباشرة إلى غربة الإنسان عن نفسه. والسبب الأساسي الذي يقف خلف ضروب التشابه هذه هو أنّ الفكر الشرقي لم يعانِ أبدًا ذلك الانفصام الجذري الذي وَسَمَ الفكر الغربي بين الذات والموضوع، وأنّ هذا الانقسام على وجه التحديد هو ماتسعى الوجودية إلى التغلّب عليه.**

كلّ هذا حسن. غير أننا رأينا أن المدرسة الوجودية تأخذ القلق، أو الـ angst عند كيركيجارد، وما يصاحبه من إثم على أنّه لايقبل الانفصال عن **الكينونة**، حيث ينطوي «أن تكون» على «ألا تكون»، وحيث يشتمل أنْ تعرف أنّ أحدًا ما موجود فعلاً على فزع اللاوجود بالضرورة. والحقّ أنّ هذا قد يمثّل مناورة تفعل فعلها العلاجي، ذلك أنّ المرء يكون أقلّ قلقًا بكثير حين يشعر أنه حرّ تمامًا في أن يكون قلقًا، الأمر الذي يسري على الإثم أيضًا. و لعل متعة المرء المتأتّية عن كونه حيًا لاوجود لها إلا بالعلاقة مع ارتقاب الموت المرعب. غير أنّ الانطباع الذي يخلفه الوجوديون، بدلاً من ذلك، هو انطباع مفاده أنّ الحياة دون قلق تعني

الحياة بلا جدّية. وأنّ الكينونة والعدم ليسا قطبين بقدر ماهما «ديالكتيك أزمة»، ونَوَسَانٌ، وتذبذب أو تردّد على الحافة أو الشفير، وهذا بالضبط ماقصده كيركيجارد بـ «الخوف والارتعاش (*)». فألا تكون قلقًا على هذا النحو، وألا تأخذ كينونتك ـ في ـ العالم وكينونة الآخرين على محمل الجدّ، يعني أن تستخفّ بكامل الكرامة المترتّبة على كونك شخصاً، وأن تخفق في أن تكون إنسانًا بكل معنى الكلمة.

وهنا نصل مباشرةً إلى نزاع قديم بين الغرب والشرق، فلطالما زعم الغرب أن الشرق لايأخذ شخصية الإنسان على محمل الجدّ أو يقيم لها اعتباراً، وأنَّ الحياة هناك هي حياة عبودية، واضطهاد للنساء، ومجاعة، وموت الملايين بالكوليرا! أليست هذه هي الوصفة البوذية **سارفا سامسكارا دوخا** sarva samskara duhkha، **سارڤا سامسكارا أناتما** sarva samskara anatma، **سارڤا سامسكارا أنيتيا** sarva samskara anitya، جميع المركّبات في قلق (بما في ذلك الناس)، جميع المركّبات لا ذات لها، جميع المركّبات مؤقتة وزائلة؟ وإذا ما كان هذا صحيحاً، ألا يجعل من الانعتاق فنًا لتعلّم اللامبالاة وعدم الاكتراث؟ لاشكّ أنّ المواقف النمطية في ثقافة ما هي على الدوام ضَرْبٌ من المحاكاة الساخرة لتبصّرات الأفراد ذوي الموهبة الرفيعة في هذه الثقافة. ولو عقدنا المقارنة بين الشرق والغرب على هذا المستوى الأرفع، كأن نقارن بين الأعمال الفنية العظيمة مثلاً، فسوف نصل إلى فهم أفضل وأعمق. ما الذي نجده حين نقارن بين وجهي المسيح والعذراء في تمثال **الشفقة** لمايكل أنجلو من جهة وبين التمثال المذهل الذي يصوّر بوذا المُنْتَظَر، ما يتريا Maitreya، الموجود في هوروجي في نارا؟ أهو القلق والكرب؟ لا، إنّ مانجده، على

(*) لقد قام غريغوري باتيسون[١٠٣]، ولو بصورة مترددة بعض الشيء، باستكشاف إمكانية وجود صلة بين حالات انفعالية متذبذبة كالقلق (الارتعاش)، والنشيج، والضحك وبين أوضاع حياتية تنطوي على مفارقة أو تناقض منطقيين. فالجرس الكهربائي يتذبذب لأنّ غلافه مُصَمَّم بحيث أن مرور التيار يؤدي إلى إيقاف الجرس، هذا الإيقاف الذي يؤدي بدوره إلى تشغيله. وهكذا تنطوي نعم على لا، وتنطوي لا على نعم. ويشير باتيسون إلي خاصية مماثلة في القول: «أنا أكذب»، هذا القول الذي يكون زائفًا إن كان صادقًا، الخ، وكذلك في كامل آلية الرباط المزدوج. فإذا ما كان هذا يمضي مباشرة إلى جذر الحياة، هل نرتعد أم نضحك؟ (آلان واطس).

العكس من ذلك، هو مزيج عجيب من الحنان، والحزن المفعم بالحكمة، والتّسليم الوقور الممتلئ بالثقة، وظلّ ابتسامة تكاد لاتبين. وكلّ وجه من هذه الأوجه الثلاثة هو وجه فتي لاتجاعيد فيه إلا أنه عجوز وقديم بصورة لاحدّ لها، بمعنى أنّ هذه الأوجه هي أوجه أنماط بدئية خالدة رأتْ كلّ شيء، وفهمت كلّ شيء، وتحمّلت كل شيء دون أدنى مرارة، من جهة، أو دون أدنى عاطفة، من جهة أخرى. ومع أنّ أيًا منها ليس خاليًا من الهمّ أو الأسى، إلا أننا لانجد أثرًا للإثم أو الخوف.

هل يمكن للبشر أن يتّخذوا المواقف التي تعبّر عنها هذه الأوجه الإلهية؟ إنّ هذه الأوجه هي الأوجه التي يلبسها كثير من الناس حين يموتون وهي مايفسر ذلك النبل الاستثنائي في كثير من أقنعة الموت. ومع أننا نعوم هنا في مياه أعمق من أن تبلغ أقدامنا قرارها، ومع أننا لانجد في الإحصاءات أو المعطيات العلمية أيّ شيء يساعدنا، إلا أنني سأخاطر بالقول إنّ كثيرًا من البشر يعتريهم في لحظة الموت إحساس غريب لايقتصر على قبول كلّ ماحدث لهم وحسب بل يتعدّاه إلى أنهم أرادوه. وهذه الإرادة ليست إرادةً بمعناها المتعجرف المتغطرس، وإنما هي اكتشاف لم يكن مُنْتَظَرًا للتطابق بين المُرَاد، والمحتوم.

والحقّ أنّ هذا ماينبغي أن يقودنا إليه إدراك أنًّ لا انفصال بين الكينونة والعدم. وهذا مايعنيه التقاطب على وجه الدقّة، هذا ماتعنيه الحياة المنطوية على الموت، والذات المنطوية على الموضوع، والإنسان المنطوي على العالم، والنّعم المنطوية على اللا. وماتطرحه سُبُل الانعتاق هو أنّ ما قد يكتشفه الكثيرون في الموت يمكن اكتشافه أيضًا في معمعان الحياة. فكما ينطوي الانعتاق على إدراك الذات فيما هو آخر، كذلك ينطوي على إدراك الحياة في الموت، وهذا هو السبب في أنّ كثيرًا من شعائر الإدخال أو الترسيم تأخذ المُعْتَنِق الجديد عبر موتٍ رمزي، فيقبل يقينية الموت تمامًا بحيث يكون ميتًا مسبقًا في الحقيقة، وبذلك يكون بعيدًا عن ضروب القلق. يقول معلّم زن بونان:

بينما أنت حيّ، كُنْ رجلاً ميتًا، ميتًا تمامًا؛

وافعل عندها ماتشاء، فكلّ ماتفعله صالح وخير(١٠٤).

هذا هو المجال الذي يبدو فيه فرويد ويونغ أكثر حكمةً من الوجوديين من بعض النواحي. فقد وجدا أنّ الموت هو غاية الحياة. وأنّ العدم يحقّق الكينونة؛ فهو لاينقضها، شأنه شأن المكان الذي لاينقض ما هو صلب. فكلٌّ هو شرط لواقع الآخر. وهذا مايجعل نورمان براون محقًّا تمامًا بقوله إنّ الموت على وجه التحديد هو مايعطي العضوية فرادتها الفردية.

> **إنّ مايسبغ على الفرد البشري فرادته الكيانية [الأونطولوجية] التي يدّعيها ليس امتلاكه روحًا خالدةً بل امتلاكه جسدًا فانيًا... فعلى المستوى العضوي الأبسط، نجد أنّ لكلّ حيوان أو نبات محدَّد فرادته وفرديته لأنه يحيا حياته الخاصه وليس غيرها، أي لأنه يموت....**
> **فإذا ما كان الموت هو الذي يعطي الفردية للحياة، وإذا ماكان الإنسان هو العضوية التي تكبت الموت، فهذا يعني أنّ الإنسان هو العضوية التي تكبت فرديتها. وهذا يعني أن نظرتنا المتفاخرة إلى البشر بوصفهم جنسًا محبوًا بفردية مُنْكَرَةٍ على الحيوانات الأدنى هي نظرة خاطئة. فزنابق الحقل لها هذه الفردية لأنها لاتفكر أيّما تفكير بالغد، أما نحن فبخلافها. والعضويات الدنيا تحيا الحياة على نحوٍ يلائم جنسها؛ وتقوم فرديتها على كونها تجسيدات ملموسة لجوهر جنسها في حياة خاصة ومحدّدة تنتهي بالموت(١٠٥).**

وهكذا يكون الوجوديون على حقّ بقولهم إنّ العدم والموت يعطيان الكينونة، وإنّهما يعطيان كينونة ما موثوقيتها. بيد أنّ القلق هو كبت للموت، وما يُكْبَت لايختفي عن الأنظار، بل يكمن في زاوية العين حيرةً وذهولاً دائمًا، فيرتعش مركز الرؤية والانتباه إذْ لايستطيع أن يرنو بعيدًا عنه متجاهلاً إيّاه تمامًا. فإذا لم يكن ثمّة عناية بالشخص على المستوى الشعبي، القائم على المحاكاة الساخرة، في الشرق، فذلك بسبب المذهب الشعبي الذي يؤمن بالتناسخ، والذي ينطوي على أن الفرد، أو الأنا، عاجز عن الموت. ولذا فإنّ التحرر من التناسخ يعني أن نكون قادرين على الموت، وبذا أن نكون قادرين على الحياة. يقول نورمان براون، مستخدمًا مصطلح «مبدأ النيرڤانا» بمعناه الصحيح، بخلاف فرويد:

يعمل مبدأ النيرفانا على تنظيم حياةٍ فردية تتمتّع بإشباعٍ كامل وتجسّد بصورة ملموسة كامل جوهر النوع، ويتأكّد فيها كلٌ من الحياة والموت معًا وفي الوقت ذاته، ذلك أنّ الحياة والموت معًا هما مايشكّل الفردية، كما أنّ النضج هو كلّ هذا[١٠٦].

ومن المؤكّد أن مايبلغ في الوجودية حدّ إضفاء الطابع المثالي على القلق ليس سوى بقية باقية من التصوّر البروتستانتي الذي يرى أنّ من الحسن أن نشعر بالإثم، والقلق، والخطر. وهو أمر يختلف تمامًا عن الإقرار الصادق بأنّ هذا مانشعر به، فنكسر بذلك حلقة القلق الشريرة بكفّنا عن القلق حيال القلق الذي يعترينا. فالقلق الذي يُسلَّم ويُقَرُّ به يكفّ عن كونه قلقًا، ذلك أنّ طبيعة القلق بكاملها تتمثّل في كونه حلقة شريرة. فهو الإحباط الناجم عن عجز المرء عن أن يحيا حياةً دون موت، أي عن عجزه عن حلّ مشكلة هرائية لامعنى لها ولاطائل من ورائها. ولقد رأى فرويد أنّ الأنا يقوم على كبت إيروس وتاناتوس، أي الحياة والموت، ولذا فهو محاكاة ساخرة للفردية الموثوقة الأصلية. ويبيّن نورمان براون أن تاناتوس المكبوت يتظاهر في الخارج وقد تحوّل إلى رغبة في القتل، وإلى ضَرْبٍ من العدوان؛ أما إيروس المكبوت فيتظاهر على شكل تشبّثٍ بالماضي وتثبّتٍ عليه، وعلى شكل بحثٍ عن الإشباع في تكرار تجربة بدئية من تجارب الإشباع.

في ظروف الكبت، يرسّخ التكرار والإجبار تثبّتًا على الماضي، الأمر الذي يغرّب المعصوب عن حاضره ويلزِمه بصورة لاواعية بأن يسعى وراء الماضي في المستقبل[١٠٧].

وهكذا يكون هوسنا بالتاريخ، و«بحثنا المتواصل عن الزمن المفقود[١٠٨]» هو المكافئ الغربي للتناسخ، أي تلك المحاولة العقيمة في أن نتحرك قُدُمًا نحو مستقبل مُشْبِعٍ ومُرْضٍ بمنطق ماضٍ فقير لاخصوبة فيه. ذلك أنّ التاريخ هو سجل الإحباط، ومصادره الأولى هي تلك النُّصُب التي راح البشر يخزنون فيها موتاهم، كما يقول أونامونو. والتاريخ هو رفض لأن «ندع الموتى يدفنون موتاهم». والتاريخ، أو التاريخانية، بكلمة أدق، هي ادخارٌ مديدٌ للقمامة على أمل أن «تصبح مفيدة» ذات

يوم. وهي حالة العقل التي يصبح فيها سجلّ مافُعِلَ أكثر أهمية مما يُفْعَل، والتي يضيق فيها حيّز الفعل على نحوٍ متزايد لحساب الحيّز المُعْطَى للنتائج. وهذا هو السبب في أنَّ **البهاجافا دغيتا** تصف الانعتاق بأنّه فعلٌ دون تشبّث بثمار هذا الفعل، فحين تُعَاش الحياة والموت على نحوٍ كامل وتام يسيران دون أن يخلّفا أثرًا في حاضرٍ أبديّ.

تتجدد الحياة بالموت لأنها، أيضًا وأيضًا، تنطلق حرّة مما يصبح بغير ذلك عبئًا من الذكريات والرتابة لايُطَاق. والتناسخ الأصيل يكمن في واقعة أنّه كلما وُلِدَ طفل فإنَّ «أنا»، أو إدراكًا بشريًا، ينهض في العالم من جديد بذاكرة نظيفة، فتُسْتَعَاد أعجوبة الحياة. والفناء الدائم هراء مثل الفردية الدائمة. ومن الذي يمكنه أن يشكّ في أنَّ الحياة البشرية، مادامت قد نشأت في هذا النطاق الهزيل من مجرّتنا الهائلة، فإنّها لابدّ أن تحدث أيضًا وأيضًا، على أسسٍ من الاحتمال المحض، في كلّ مكان من انتشار السديم الذي يحيط بنا. ذلك أنّه حيثما تكون العضوية ذكية لابّد أن تكون البيئة ذكية أيضًا.

صحيحٌ أنَّ الوجودية لاتحسب حساب الموت كما ينبغي، شأنها في ذلك شأن القسط الواسع من العلاج النفسي. والحقّ أننا لانجد في أدبيات العلاج النفسي برمّتها إلا القليل من الإشارة إلى المعالجة التي تناسب المريض الذي يواجه الموت، وهو أمر ليس ناجمًا، كما أخشى، عن إدراك أنَّ مشكلة الموت ليست بالمشكلة، وإنّما عن الشعور بأنّها مشكلة **لاحلّ لها**، وأنّها واقعة قاسية ومحتومة «بالغة السوء». غير أنَّ الوجوديين، مرّة أخرى، هم الذين يسيرون في السبيل القويم. فإذا ماكان الموت يجعل الفرد موثوقًا وأصيلاً، فإنَّ العلاج النفسي الموثوق والأصيل سيكون أول من يأخذ الموت من غير صعوبة أو تردد. فحين يكون المريض على وشك الموت، أو حين يكون قد اعتراه خوف الموت في منتصف العمر، فإنَّ هذه ليست باللحظة المناسبة لأن نسلمه إلى خدمات **العزاء والمواساة** الكهنوتية التي يقدّمها شخص متديّن صاحب رؤىً سوف يحاول أن يشرح له ما هو الموت. واعتقادي أنَّ ما من أحد قد قام بأية دراسة جدّية ورصينة تتناول درجة انطواء الذهان

والعصاب على الخوف من الموت. وتجاهل ذلك أو شرحه على النحو السالف هو تفويت لفرصة العلاج النفسي العظيمة، ذلك أنَّ ماينقضه الموت ليس الفرد، ليس العضوية/ البيئة، بل الأنا، ولذلك فإنّ الانعتاق من الأنا مرادفٌ لقبول الموت قبولاً تامًا. ذلك أن الأنا ليس وظيفة حيوية من وظائف العضوية؛ فهو مستخلصٌ من الذكريات بواسطة التأثير الاجتماعي؛ وهو الجوهر الافتراضي الذي تُسَجَّل عليه الذكريات، والشيء الثابت الذي يدوم ويبقى عبر كلّ تغيرات التجربة. وأن نتماهى مع الأنا يعني أن نخلط بين العضوية وتاريخها، وأن نجعل مبدأ العضوية الموجِّه سجّلاً انتقائياً وناقصاً وضيّقًا لما كانت عليه وما فعلته. صحيحٌ أنّ هذا الاستخلاص من الذكريات يبدو قوةً ملموسة وفاعلة، إلا أن هذه القوة بالضبط هي مايضيع في الموت. وعندها تصل الذات بوصفها قصة إلى نهايتها، الأمر الذي يبيّن أن الأنا هو قصة بكلّ معنى الكلمة.

وبصرف النظر عن الوجودية، يبدو لي أنَّ واحدةً من مقاربات العلاج النفسي المثمرة جداً هي التي تكمن بين السطور التي كتبها هـ. س. سوليڤان وفريدا فروم رايشمان، حيث نجد هنا بداية أخذ سياق الشخصية الاجتماعي بكامل الجدية، والنظر إلى منظومة الذات (الأنا) كما نعرفها اليوم على أنها «العقبة الرئيسة في وجه التغيرات المطلوبة في الشخصية»(١٠٩)، على حدّ قول سوليڤان.

> **يبدو لي أنّ علم الطب النفسي العام يغطي إلى حدّ كبير المجال ذاته الذي يدرسه علم النفس الاجتماعي. وينبغي أن يُعَرَّف الطب النفسي بأنه دراسة العلاقات بين الأشخاص، الأمر الذي يستدعي في النهاية ذلك النوع من الإطار المفاهيمي الذي ندعوه الآن نظرية المجال. ومن موقف كهذا، فإن الشخصية تُعْتَبَر افتراضيةً. وما يمكن دراسته هو نموذج السيرورات التي تميّز تفاعل الشخصيات في أوضاع أو مجالات متواترة معينة «تشتمل» على المراقب(١١٠).**

لقد انتشر هذا الاتجاه من التفكير، من جهة أولى، في كامل الأعمال التي قدّمتها مدرسة واشنطن باهتمامها الذكي والرفيع بسبل الانعتاق، كما امتدّ، من جهة أخرى، إلى دراسة العلاج النفسي بوصفه مشكلة اتصال أو تواصل، أو

«النسيج الاجتماعي للطب النفسي»، الأمر الذي تقوم بسبره واستكشافه بطرائق متعددة أعمال يورغن روش[١١١]، وغريغوري باتيسون[١١٢]، وأناتول رابوبورت[١١٣]، وغي هالي[١١٤]، وغيرهم. يبدو أن هذا التطور الأخير لاينال الاعتراف إلا ببطء، في أوروبا خاصةً، نظراً للانطباع الخاطئ الذي يرى أنه يمثّل نزعًا كاملاً لإنسانية الطب النفسي حيث يُدْرَس فيه الإنسان بالقياس على الحواسيب الالكترونية ومنظومات المنطق الرياضي. بيد أننا نستمدّ من هنا بالضبط مفاهيم مثل مفهوم الرباط المزدوج الذي قد يثبت أنه واحد من الأفكار العظيمة في تاريخ علم النفس برمّته، وذلك بصرف النظر عن مزاياه في تحديد أسباب الفصَام.

وما دام التفكير الرياضي قد قدم لنا فهمًا عميقًا للفيزياء والفلك دون أن يطيح بمجد النجوم، فما الذي يمنع من أن يكون مفيداً في فهم ذواتنا دون أن يطيح بكرامة الإنسان؟ لقد مضى زمن طويل منذ أن كفّت الرياضيات عن أن تعني الميكانيك وحده، ومايُخْشَى منه هو أن يعمل الوصف الرياضي لسلوك الإنسان على اختزال هذا الأخير إلى آلةٍ دون شِعْر. فمن الخطأ الخطير أن نقيم تعارضًا بين الشعر والرياضيات كالتعارضِ بين الجَسد الحيّ والعظام الجافة. والمشكلة ليست أكثر من أنّ الرياضيات بالصورة التي تُعَلَّم بها تبدأ بالبقايا المملّة الجافة للحساب، والجبر الأولي، وأقليدس، مبعدةً الشعراء منذ البداية. وذلك في حين أنّ الجسد الحي لايظهر بوصفه مادةً أو شيئًا إلا لأولئك الذي ملأ الضباب أعينهم فما عاد بمقدورهم أن يروا جمال نماذجه. والحق أنّ التفكير الرياضي، إذا ما أتيح له أن يفضي بكامل إمكانياته، يمكن أن يكشف أنّ العالم الفيزيقي هو شيء قريب من الموسيقا إلى حدّ مذهل.

وما يُخشى منه أيضًا هو أن تتفكك حالات الوحدةالرفيعة التي تميّز هذا النوع من المناهج أو الطرائق إلى نُتَفٍ وأجزاءٍ رقمية، منفصلة حين يُفْرَط في السعي وراء هذه المناهج في دراسة الإنسانِ ودراسةً عالمه بحيث تبهت « صورة لإنسان» وتتحول إلى مجرّد ترتيبات لوحدات نقطية معينة. ولقد قطع أولئك الذين يفكرون بطريقة رياضية وتحليلية بعض الشوطَ في هذا الاتجاه، الأمر الذي جعلهم أول من يكتشف حدوده. يقول يورغن روش:

> تُدْخِل خصوصيات اللغة عدداً من التشويهات إلى البحث الطبي النفسي. فحين تُسْتَخْدَم الكلمات في الإشارة إلى سلوك، أو فعل، أو حركة، مما هو وظائف مستمرة ومتواصلة، فإنّ هذه الأخيرة تتفكك إلى عناصر منفصلة، كما لو أنها قطع آلة يمكن تغييرها واستبدالها. وهكذا ينفصم اتصال الوجود إلى كياناتٍ اعتباطية لا تمثّل وظائف في سلوك فعلي بقدر ما تمثّل نتيجةً لبنية اللغة(١١٥).

ولأنني لا أعرف أحداً فكّر في السلوك الإنساني بطريقة رياضية وتحليلية أكثر من غريغوري باتيسون، فانظروا ما يقوله:

> لقد أدّى شعار بيركلي القديم - esse est percipi (أن تكون يعني أن تُدْرِك) - من جهة أولى إلى تلك الألاعيب الفلسفية كالسؤال هل يمكن أن تكون الشجرة في الغابة حين لا أكون هناك وأراها؟ غير أنه أدّى من جهة ثانية إلى اكتشافٍ بالغ العمق والقوة مفاده أنّ قوانين إدراكنا وسيروراته هي جسر يصلنا مع ما ندركه بصورة لا انفصال فيها، جسر يوحّد الذات والموضوع... فزيادة إدراك المرء لكونه العلمي تعني مواجهة زيادات لايمكن التنبؤ بها في إدراكه لذاته. وما أرغب فيه هو الإلحاح على أنّ مثل هذه الزيادات هي على الدوام من طبيعة الحالة التي لايمكن التنبؤ بها في الطبيعة... فلا أحد يعلم نهاية ذلك التقدم الذي يبدأ من توحيد المُدْرِك والمُدْرَك، الذات والموضوع، في كونٍ واحد(١١٦).

إنّ خسارتنا واقع الأنا المعزول لاتعني خسارة تكامل الفرد وسلامته(*) كما يخشى إريك فروم(١١٧). وعدم قابلية العضوية للانفصال عن بيئتها لايعني خسارة

(*) إنّ الخلاف بين فروم وسوليڤان بشأن واقع «الذات» هو خلاف يقوم في حقيقته على الخلط بين المعاني والدلالات حيث تُسْتَخْدَم المصطلحات «أنا، I» و«أنا، ego» و«الذات» و«الشخص» و«الفرد» دونما تمييز وبالتبادل واحدها مع الآخر. ولولا ذلك لما كان من الممكن تصور اهتمام فروم العميق ببوذية زن(١١٨). (آلان واطس)

وضوح شكلها ولا فرادةوضعها. كما أن إزالة ذلك النمط المحدد من الكبت الذي يشتمل عليه وعي الأنا لايعني أن نفتح البوابات على مصراعيها أمام جشع الهو المنفلت من عقاله. ذلك لأنّ مايجعل الإنسان مختلفًا عن الأفاعي، والأسود، وأسماك القرش، والقرود، ليس الأنا بل بنية العضوية ونمط البيئة التي يمكن أن تظهر فيها هذه البنية. والحق أنه ليس من الرومانسية ولا العاطفية في شيء أن نلقي باللائمة على العنف والقسوة اللذين يمارسهما الإنسان على المؤسسات الاجتماعية وليس على الطبيعة. صحيحٌ أنّ البشر هم الذين ابتكروا هذه المؤسسات، ولكن أليس من الواضح أنّ خطأً صغيراً وغير ملحوظ يمكن أن يتحول إلى كارثة مثلما يمكن لدحرجة حصاة صغيرة أن تكون بداية التيهور(*)؟ من كان يعلم أنّ الخطأ المتمثّل في اعتبار البشر أَنَوَات egos منفصلة سيكون له مثل هذه العواقب الكارثية؟ غير أن استعادة الحكمة ليست بالأمر العسير.

والحقّ أنّ ما من بديل عن الثقة بطبيعة الإنسان، كما رأى التاويون في الصين. وليس هذا بالتفكير القائم على الرغبات أو العواطف، بل هو السياسة العملية أكثر من كل السياسات العملية الأخرى. ذلك أنّ منظومات عدم الثقة والتحكّم السلطوي هي جميعًا إنسانية أيضًا. وهذا يعني أن إرادة القديس المزعوم يمكن أن تكون فاسدةً مثل أهوائه، والذكاء والفكر يمكن أن يكون سيء التوجّه شأن الغرائز. أمّا سلطة الشرطة وفعاليتها فهي سطحية وظاهرية شأن الأخلاق العامة. غير أن الإيمان بطبيعتنا الخاصة لايعمل عمله إلا حين يعمل ٥١٪ من الوقت. وإلا فإنّ البديل، كما رأى فرويد، هو تضخم الإثم وبلوغه «مقداراً لايكاد يمكن للمرء أن يطيقه».

(*) التيهور، كتلة ضخمة من ثلج أو جليد أو صخر، إلخ تنهار بسرعة على جانب جبل، كما تطلق هذه الكلمة على كل مايشبه التيهور من حيث المفاجأة والقدرة على إيقاع الأذى(م).

V
اللعبة المضادة

ثمّة خطر دائم يتهدّد عالم النفس الاجتماعي يتمثّل في أن يكون هذا الأخير حتميّ النزعة، فيرى السلوك الفردي تابعًا للسلوك الاجتماعي وخاضعًا له، ويرى أنّ العضوية تستجيب لشروط بيئتها شاءت أم أبت. وحين نحدّ العضوية بحدٍّ معقّد ـ الجلد الخارجي، وجلود الأعضاء الداخلية، وصولاً إلى سطوح الخلايا والجزئيات ذاتها ـ فإنّ سلوكها سوف يتوقّف على حركات هذا الحدّ. غير أنّ حدّ العضوية هذا هو حدّ بيئتها **أيضًا**، ولذا يمكن أن تُعْزى حركاتها إلى البيئة أيضًا. ومنظومات التوصيف القائمة الآن هي منظومات تعزو هذه الحركات إلى هذا الطرف في حين وإلى ذاك في حين آخر، فتُبدي تغيراتٍ في وجهات النظر في نوعٍ من التصويب المتبادل. وهكذا تتأرجح الموضات الفلسفية وتنوس بين الإرادية والحتمية، المثالية والوضعية، الواقعية والإسمية، دون أن تكون هنالك أية نقطة فاصلة واضحة بين هذه البدائل لدى اعتبارها متعارضة ومتعاكسة. وما حاولت أن أبيّنه إلى الآن هو أننا نتوصّل إلى فهم أفضل حين نصف الحدّ المذكور وحركاته على أنها تنتمي إلى كلٍّ من العضوية والبيئة على حدّ سواء، شريطة ألا نعزو أصل الحركة إلى أيّ من الطرفين. فالسؤال أيّ جانبٍ من سطحٍ منحنٍ هو الذي يتحرك أولاً هو سؤال لاجواب له، إلا إذا قَصَرنا ملاحظتنا على مناطق محدودة وتجاهلنا بعض العوامل المعنيّة.

لقد رأينا أنّ اللعبة الاجتماعية تقوم على قواعد عُرْفيّة، وأنّ هذه القواعد تحدّد المناطق الهامة التي ينبغي ملاحظتها والطرائق التي يُعْزى بها أصل الفعل إلى هذا الجانب أو ذاك من جانبيّ الحدّ. وهكذا فإنّ الألعاب الاجتماعية جميعًا تعتبر الحدّ القائم بين العضوية والبيئة، أي بشرة الجلد، أمرًا مهمًّا، كما تعتبر ما هو داخل هذا الحدّ مصدرًا للفعلِ مستقلاً. وتميل هذه الألعاب أيضًا إلى تجاهل الحقيقة التي مفادها أن من الممكن عَزْو حركاتها إلى البيئة أيضًا، بيد أنّ هذا التجاهل هو واحد من قواعد اللعبة. وحين يبدأ الفيلسوف، أو عالم النفس، أو الطبيب النفسي بملاحظة السلوك البشري ورصده بمزيد من الدقّة والعناية فإنه يشرع بمساءلة القواعد وملاحظة التضارب والشقّة بين التعريفات الاجتماعية والحوادث الفيزيقية. يقول غريغوري باتيسون:

يبدو أنّ ثمّة نوعًا من التقدّم في الإدراك، عبر مراحل لابدّ أن يمرّ فيها كلّ إنسان، وخاصةً كلّ طبيب نفسي وكلّ مريض، حيث يتقدّم بعض الأشخاص في هذه المراحل أكثر من غيرهم. فالمرء يبدأ بإلقاء اللائمة على المريض لحساسيته المفرطة وأعراضه، ثم يكتشف أنّ هذه الأعراض هي ردّ على مافعله آخرون أو نتيجة له، ويتحول اللوم من المريض إلى الشخص المسبِّب. ومن ثم قد يكتشف المرء أن أمثال هذا الشخص الأخير يشعرون بالإثم حيال ماسبّبوه من ألم، ويدرك أنهم حين يدّعون هذا الإثم يطابقون بين أنفسهم وبين الله ويتماهون معه. وفي النهاية، فإنهم بصورة عامة لايعلمون ماكانوا يفعلونه، وإدّعاء الإثم بسبب مافعلوه هو بمثابة ادّعاء العلم بكل شيء أو كليّة المعرفة. وهنا يصل المرء إلى حالةٍ من السخط والغضب الأشمل، ويرى أنّ مايحصل للبشر لايجوز أن يحصل حتى للكلاب، وأن مايفعله البشر ببعضهم بعضًا لايمكن حتى لأدنى البهائم أن تقوم به. واعتقادي أنّ ثمة مرحلة تأتي بعد ذلك لاأستطيع أن أتصورها إلا على نحو ضبابي وغائم، حيث يحلّ محلّ الغضب والتشاؤم شيء آخر، لعلّه التواضع أو الضِّعة.

وابتداءً من هذه المرحلة فصاعداً، ومهما تكن المراحل التي يمكن أن تلي، فإننا نجد الوحدة والاعتزال[١١٩].

وهذه الوحدة الأخيرة هي وحدة الانعتاق، وحدة الكفّ عن إيجاد الأمان بالوقوف إلى جانب الحشد، والكفّ عن الاعتقاد بأنّ قواعد اللعبة هي قوانين الطبيعة. وبذا يفضي تخطّي الأنا والتعالي عليه إلى فردية عظيمة.

وإذاً، فمن الذي يريد أن يتّبع مثل هذا السبيل؟ فالانعتاق يبدأ من اللحظة التي لايعود ممكنًا فيها تحمّل القلق والإثم، حين يشعر الفرد أنه لم يَعُدْ يطيق هذا الوضع بوصفه أنًا يقف قبالة مجتمع غريب، وقبالة كونٍ ينكره الألم والموت فيه، وقبالة انفعالات سلبية تغمره وتطغى عليه. وهو لايدرك في العادة أنّ حالة الشدّة التي يعيشها تنشأ من تناقض في قواعد اللعبة الاجتماعية، فتراه ينحو باللائمة على الله، أو على الناس، أو حتى على نفسه، غير أنّ أحداً من هؤلاء ليس هو المسؤول، والأمر ببساطة أنّ ثمة خطأ لم يكن بمقدور أحد أن يتنبأ بعواقبه، خطوة خاطئة في التكيّف البيولوجي الذي يُفْتَرَض أنه بدا واعداً للغاية في البداية. يقول ل. ل. وايت في وصفه الرائع للطريقة التي تتحول بها ثنائية الجهاز العصبي البشري إلى ثنائية متصارعة يقف فيها العقل ضد الغريزة[١٢٠]:

> **ليس أمام الإنسان المفكّر من خيار سوى أن يتّبع السبيل الذي ييسّر تطور ملكة الفكر لديه، ولايمكن للفكر أن يميّز ذاته وينقّيها إلا بفصله وإفراده مفاهيم سكونية تكفّ، إذْ تصبح سكونية، عن الامتثال لنسيجها العضوي أو لأشكال الطبيعة... تبدأ اللغات الأوروبية عمومًا باسم الفاعل الذي يُعبّر عمّا قام به بواسطة الفعل. وهكذا نجد أنّ ثمّة عنصرًا دائمًا يكون منفصلاً عن السيرورة العامة، ويُعَامَل ككيان، وتُنسَب إليه مسؤولية فاعلة عن حدث معين. والحقّ أنّ هذا الإجراء هو إجراء بالغ التناقض لدرجة أنّ لاشيء يمكنه أن يخفي مافيه من مجافاة للعقل والمنطق سوى التعوّد المديد عليه.**

هكذا، إذًا يُفْصَل الأنا بوصفه الكيان السكوني المسؤول عن الفعل، ومن هذا الخطأ تنبع المشكلة.

وإذْ يبحث الفرد عن الانعتاق من هذه المشكلة، فإنه يمضي إلى **الغورو** أو إلى الطبيب النفسي بأسئلة مثل: «كيف لي أن أنجو من الحياة - و - الموت (السَمْسَارا)؟»، «ماذا أفعل لكي أنجو؟»، «كيف لي أن أخرج من هذه الكآبة الرهيبة؟»، «ماذا أعمل لكي أتوقف عن الإفراط في الشراب؟» «أنا خائف جداً من السرطان، كيف يمكن لي أن أوقف هذا القلق؟(*)». هذه الأسئلة جميعًا تأخذ وهمًا محضًا هو المشكلة الفعلية وتعتبره حقيقة واقعة. فما الذي يمكن أن يفعله **الغورو** أو الطبيب النفسي؟ ليس بوسعه أن يقول: «توقّف عن هذا القلق»، ذلك أن الأنا ليس في حدود السيطرة والتحكّم، ويبدو أن هذا الأمر على وجه التحديد هو المشكلة. وليس بوسعه أيضًا أن يقول: «اقبل مخاوفك»، فذلك يعني ضمنًا أنّ الأنا عامل فاعل ومؤثر يمكن قبوله. وليس بوسعه أن يقول: «لاتستطيع أن تفعل شيئًا حيال هذا»، فهو بذلك يخلّف انطباعًا مفاده أن الأنا هو ضحية للقدر لاحول لها ولا قوّة. وليس بوسعه أن يقول: «مشكلتك تكمن في أنك تَحْسَب نفسك أنًا»، ذلك أنّ الشخص الذي يوجّه إليه هذا الكلام يشعر فعلاً أنه كذلك، وإذا ما كان يشكّ في الأمر فسوف يعود ويسأل: «حسنٌ، كيف يمكن لي أن أكفّ عن التفكير على هذا النحو؟» والحقّ أنه لاوجود لجواب مباشر عن سؤال لاعقلاني، وهذا مادفع أحد معلّمي زن لأن يردّ، بصورة لاتقدّم كثيراً من العون: «حين تعرف الجواب فإنّك لاتطرح السؤال!» ولقد رأينا أنّ الشيء الوحيد الذي يمكن أن يفعله **الغورو** أو المعالج يكاد يقتصر على إقناع الفرد بأن يعمل تبعًا لمقدمته الزائفة أو منطلقه الخاطئ على نحو متّسق ومتماسك إلى أن يكتشف خطأه. ولكي يتمّ ذلك فإنّ من الواجب دفع الفرد إلى لعبة، فيلعب **كما لو** أن أناه حقيقة واقعة، لكنها لعبة لاتسير في السُبُل الدائرية أو السُبُل التي تضرب في كلّ اتجاه والتي هي سُبُل الحياة العادية التي لاتشتمل على التجارب الضرورية لحلّ العقدة. وبذلك فإنّ **الغورو** يباشر «لعبة مضادة»، لعبة تواجه التناقضات في اللعبة الاجتماعية.

(*) تشتمل هذه الأسئلة جميعًا على حضور «الأنا، I» ومايبنغي أن يقوم بفعله، ولقد اختفى هذا الأنا قليلاً في الترجمة العربية حيث تحول إلى ضمير مستتر، وذلك بخلاف الإنجليزية حيث هو واضح وبارز(م).

لقد خطرت هذه الفكرة على ذهني بتأثير المقارنة اللطيفة والهجائية في ظاهرها التي عقدها ج. هالي بين التحليل النفسي و«ألاعيب» أو تقنيات المُضْحِك البريطاني ستيفن بوترِ التي يستخدمها في تحقيق «التفوق» الاجتماعي على الآخرين، أو مايُدعى بفنّ «التفوّق»[١٢١]. واعتقادي أنّ كثيراً من المعالجين قد أخطأوا المرمى الأساسي لمقالة هالي فلم يستقبلوها استقبالاً حسنًا إذْ شعروا بأنها تتهمهم بممارسة مهنة مخادعة، بل وتتهمهم بأنهم قد اختاروا مهنة العلاج هذه بدفعٍ من حاجة لاواعية أن «يتفوّقوا» على الآخرين. غير أنّ ماقصده هالي لمقالته هذه، على الرغم مما فيها من فكاهة قد تفضي إلى سوء الفهم، هو أن تكون ضربًا من الإسهام الجاد في النظرية التحليلية النفسية. وسوف أرجيء الدخول في تفاصيل نظرة هالي إلى التحليل النفسي لأكتفي بالقول هنا إنه إذا ماكان العصابي أو الفرد الذي أَلَمَّ به الأنا هو الشخص الذي يلحّ على كونه متفوّقًا على مشاعره أو على الحياة ككل، فإنّ المحلّل يورّطه في لعبة تفوّق لايمكن أن يخرج منها رابحًا. وكلمّا تقدّمت هذه اللعبة كلّما اتّضح أنّ نزاع المريض مع المحلّل ليس سوى نزاعه مع الحياة، أو مع الأوجه الاغترابية لمشاعره الخاصة. وذلك إلى أن تنتهي هذه اللعبة باستكشاف أنّ المريض ماكان بوسعه أن يفوز لأنّ منطلقات اللعبة ومقدماتها ذاتها هي مقدمات منافية للعقل والمنطق. لقد حاول أن يجعل الذات متفوّقة على الموضوع، وأن يجعل العضوية متفوقة على البيئة، وذاته متفوقة على ذاته. وهكذا أخفق في أن يرى أنّ كلّ ثنائية ظاهرة ليست سوى وحدة باطنة. ولقد توصّل هالي إلى هذه الصورة الواضحة عن طريق محاولته أن يرى ماإذا كان بمقدور التحليل النفسي أن يفضي إلى فهم أفضل بالاستخفاف بأطروحاته النظرية والاكتفاء بوصف مايجري أثناء التحليل من جرّاء الاتصال والتواصل بين الأشخاص.

تبدو فرضية هالي للوهلة الأولى مفرطةً في التبسيط إلى حدٍّ مخيف. والحقّ أنّ هذا الرأي قد لازمني إلى أن بدأت باختباره إزاء ما أعرفه عن سُبُل الانعتاق، فوجدت أنه تبسيط ينطوي على تعبيراتٍ معقّدة بصورة تكاد لاتنتهي. وأنّ سبيل الانعتاق الذي ينطبق عليه رأي هالي بأشدّ مايكون الوضوح هو بوذية زن، التي

يعتبرها معلّموها، بشيءٍ من الفكاهة التاوية، ضَرْبًا من الخداع والتحايل. فألاعيب «التفوق» هي بالضبط مايشير إليه معلّمو زن بأنه «حِيَلهم القديمة»، أو «شراكهم» التي ينصبونها للتلاميذ الغافلين، أو **الأبايا** Upaya، أو «لوسائل البارعة»، التي يستخدمها البوذيساتفا الشفوق كيما يُحْدِث انعتاق الآخرين.

إنّ الموقع الأساسي الذي يتخذّه معلم زن هو موقع من ليس لديه شيء لكي يعلّمه، سواء كان هذا الشيء مذهبًا، أو منهجًا، أو مكسبًا، أو تبصرًا من أي نوع. ويقول بوذا في كلماتٍ منسوبة إليه: «ماحصلت على أي شيء من الاستيقاظ الكامل، الذي لايُضَاهى، ولذلك هو يُدْعى بالاستيقاظ الكامل، الذي لايُضَاهى»(١٢٢). وفي إحدى المناسبات، اعتلى واحد من معلّمي زن منبر الخطابة وألقى محاضرةً ليست سوى صمت مطبق. وحين سُئِل عن معنى ذلك، قال: «الكتب المقدّسة يفسّرها الواعظون، والشروح يفسّرها الشرّاح». والسؤال، إذًا، ما الذي يفسّره معلّم زن؟ والجواب هو أنّ معلم زن ليس لديه مايقوله لأنّ ما من مشكلة هناك. وكلّ مالدى زن هو واضح تمامًا منذ البداية، وإذا ماكان ثمّة مايُقَال بأي حال من الأحوال فهو لايتعدّى أنّ «المياه تجري زرقاء والجبال ترتفع خضراء»، دون أن يكون في هذا أية صوفية طبيعية «جميلة». وحين سُئِل معلّم آخر من معلّمي زن: «ما هو البوذا؟» أجاب: «براز يابس!»، دون أن يكون في هذا أية إشارة إلى مذهب وحدة الوجود، أو إلى أيّ مذهب من أي نوع. وحين سُئِل َنانسين: «ما هو **الطريق** [التاو]؟» أجاب: «عقلكم اليومي هو **الطريق**». وحين سألوه: «كيف يمكن للمرء أن يتوصّل إلى انسجام معه؟» قال: «إذا حاولتم الانسجام معه فإنكم تنحرفون». وهو يعني بذلك أنّ الحياة ليست مشكلة، فلماذا تبحثون عن حلّ؟

بيد أنّ زن هو نظام، بل نظام صارم، على الرغم من كلّ ذلك. ومع أنّ لاوجود لما يُعَلَّم، فإنّ معلّميه يقبلون التلاميذ ويقيمون لتدريبهم مايشبه حلقات البحث. إنمّا كل ذلك، كما يقول لين تشي، «هو مثل استخدام قبضة فارغة أو

أوراق صفراء لإلهاء طفل صغير(*). فكيف يمكن لك أن تستخرج العصير من الأشواك ويابس الأغصان؟ لا شيء خارج العقل [الوعي اليومي] لتُحكِم قبضتك عليه، ولاشيء داخله، فما الذي تسعى إليه؟ إنك تقف على كلّ ناصية وتقول إنّ التاو ينبغي أن يُمَارس وأن تُقَام عليه البيّنة. لاتخطيء! إنْ كان هنالك من يقوى على ممارسته، فلابدّ أن يورّط نفسه في السَمْسَارا»[١٢٣]. ويقول لين تشي أيضًا: «أنت لاتكفّ عن القول إن ثمّة طريقًا ينبغي اتّباعه ومنهجًا تنبغي ممارسته. أي منهج هذا الذي تنبغي ممارسته، وأيّ طريق هذا الذي ينبغي اتّباعه؟ ما الذي تفتقر إليه فيما تستخدمه الآن؟ ما الذي ستضيفه إلى ما أنت عليه؟ إنّ الفتيان الأغرار من التلاميذ الذين لايعون هذا يضعون ثقتهم في رقى« ثعلب بري(**) يعدهم بأن يعينهم على التوصّل إلى الانعتاق بواسطة مذهب غريب من المذاهب كلّ ما يفعله هو أنه يغلّ الناس ويقيدهم»[١٢٤]. أمّا ماتسه، وهو معلّم قديم من أسرة تانغ فقد أحكم التعبير عن هذه المشكلة حين قال:

> **لاعلاقة للتاو بضبط النَّفْس. وحين تقول إنّ التوصّل إليه هو عن طريق ضبط النَّفْس، فهذا يعني أنّ انتهاء الضبط يفضي إلى خسارة التاو... وحين تقول إنّ لاوجود لضبط النفس، فهذا يعني أن تكون مثل البشر العاديين [غير المنعتقين]**[١٢٥].

ولأنّ معلّمي زن يعبّرون عن الأمر بمثل هذه الصراحة المخيفة، فإنّ أحدًا لا يصدّقهم. يُضَاف إلى ذلك أنهم يبدون وكأنّ ما من مشكلة تقلقهم جدّيًا. أما التلميذ المُحتَمل فيبدو بخلافهم، ولذا يكون مقتنعًا أنّه لابد من وجود طريقة ما أو

(*) يبكي الطفل من أجل الذهب ويُلهى عنه بأوراقٍ صفراء. (آلان واطس).

(**) أو شخص ماكر

منهج ما لإقامة سلام مع العالم ومع الذات كالذي أقامه المعلّمون. فهؤلاء الأخيرون يبدون كما لو أنهم يعتبرون العالم وما فيه من آلام ضَرْبًا من الحلم ليس غير، ومن يطمح إلى زن يتصورّ أنه هو أيضًا يمكن أن يستشعر تلك الطريقة ما إنْ يتمكّن من إيجاد المنهج القويم لتغيير وعيه. غير أنّه لن يُقْبَل كمتدرّب في زن دون أن يبدي دأبًا ومثابرة شديدين؛ وسوف توضع في طريق هذا التلميذ كل صنوف العوائق، وكلما ازدادت هذه العوائق ازداد توقه وازدادت ثقته بأنّ المعلّم يعمل على حراسة سرّ خفي وعميق وعلى اختبار أهلية هذه التلميذ وإخلاصه كيما يُقْبَل في نخبةٍ ما. وهذه الوسائل تضع ثقة التلميذ بوجود مشكلة لديه على عاتقه. وكما يقَال فإن «كلّ من يذهب إلى طبيب نفسي لابّد أن يقبل فحص رأسه!» وبعبارة أخرى، فإن مشكلته هي السؤال، وقناعته أنّ ثمّة معنى لهذا السؤال.

وحين يحظى التلميذ بقبول المعلّم في نهاية المطاف، فإنّه يجد نفسه في مواجهة شخصية هائلة؛ أكبر منه سنًا بكثير في العادة، مكتفٍ بذاته على نحوٍ جليل وبعيد عن القلق والارتباك، حضوره كامل دون حيرةٍ أو ذهول، يشير وميض عينيه إلى أنه يرى عبر التلميذ كما لو أنه ينظر في زجاج. ونجد في الثقافة الصينية واليابانية أن معلم زن هو علاوةً على ذلك شخصية ذات سلطان عظيم، أعظم من سلطان الأب أو الجدّ، يقابله التلميذ في ظروف رسمية صارمة جدًا حيث يكون مثل ملك متوّج في مختلاه، والتلميذ منحنٍ أمامه بأشدّ مايكون التواضع. وباختصار، فإن كلّ مايجري يخلّف لدى التلميذ انطباعًا بأنّ قبوله يعني إبداء أعظم التلطّف والتعطّف حياله من قِبَل شخصية بلغت ذرى الحكمة التي لايطولها فهمه وإدراكه. وليس هذا مجرد زعم وحسب، فهو بالأحرى ضرب من الأستاذية في الخداع يحوز فيها المعلّم تلك الثقة التي يحوزها لاعب البوكر أو لاعب الشطرنج شديد البراعة.

وإذْ يشير التلميذ إلى مالديه من توق عظيم إلى بلوغ «الاستيقاظ»، أو الانعتاق الذي يَعِدُ به زن، فإنْ مايُطْرَح عليه هو **كوان**(*)، أو سؤالَ من أسئلة زن، ويُطْلَب منه أن يعود بعد حين بجواب عنه. والحقّ أن هذا **الكوان** البدائي أو التمهيدي هو شكل خفيّ من السؤال الذي طرحه التلميذ على المعلّم: «كيف يمكن لي أن أبلغ الانعتاق؟» ومع أنّ صياغة **الكوان** تأتي بطرائق شتّى، فإنّ السؤال الذي تطرحه هذه الصيغ جميعًا هو التالي: «من الذي يطرح السؤال؟ من الذي يريد أن ينعتق؟» ويُقَال للتلميذ إنّ الجواب اللفظي أو اللغوي على هذا السؤال لايكفي؛ فعليه أن يبيّن هذا الذي يشير إليه السؤال بالفعل لا بالقول. وما يقوله المعلّم في حقيقة الأمر هو مايلي: «أنت تقول إنّك تريد الانعتاق، أَرِني هذا الـ **أنت!**» وهذا يعني أنّ مايطلبه المعلّم من التلميذ هو الفعل الصادق تمامًا والعفوي تمامًا دون توسّط، إنّما في ظروفٍ توحي إيحاءً قويًا بسلطة ثقافته، وهذا مايكاد أن يكون آخر شيء يمكن للتلميذ الصيني أو الياباني أن يفعله. وبهذه الطريقة فإنّ التلميذ «يعلق» تمامًا، كما نقول بالعامية الدارجة. فكيف يمكنه أن يفعل شيئًا في مثل هذه الظروف الرسمية دون أن يكون قد اعتزم أن يفعله؟ كيف يمكن له أن يخفي نيّته المسبقة عن مثل هذا الشخص الذي يستطيع أن يقرأ أفكاره بكل سهولة ووضوح؟ أمّا مراسيم تقديم الجواب عن **الكوان** فتشتمل على شعيرة تمهيدية حيث يكون على التلميذ أن يجلس أمام المعلّم ويكرر **الكوان** ثم يقدّم جوابه. وكلما حاول أن يكون عفويًا وصادقًا، كلما زادت قدرته على ابتكار جواب.

(*) الكوان، Koan، سؤال موجز أو عبارة مقتضبة، تعبّر عن مأزق عقلي أو حيرة ذهنية يستخدمه الراهب المبتدئ في تأملاته ويبذل جهدًا في حلّه. والهدف هو إنهاك العقل والإرادة حتى يصبح الذهن مهيئًا لتلقي الجواب بطريقة حدسية. ومن الأمثلة على ذلك السؤال: «عندما تصفق اليدان تحدثان صوتًا، فهل تستطيع الإصغاء إلى صوت اليد الواحدة؟». ويُقَال إنّ هناك ١٧٠٠ كوان جمع معظمها الراهب الصيني فوان وو.

غير أنّ الأمر لايقتصر على ذلك. ففي الفترات التي تفصل بين لقاءاته مع المعلّم، يقضي التلميذ ساعات طوال في التأمّل، جالسًا ورجلاه متصالبتان في الزندو Zendo أو «قاعة التأمّل» مع زملائه من التلاميذ، يراقبهم رهبان متنبّهون يحملون «عصي التحذير» لينهالوا بها على ظهور من يغلبهم النعاس أو يأخذهم الوجد والنشوة. والتأمّل في زن هو، أولاً، محاولة للتوصّل إلى تركيز وسيطرة كاملين على الفكر عن طريق عدّ الأنفاس، وهو، ثانيًا، فترة لتكريس اهتمام المرء وانتباهه كلّه على الكوان الذي يُطْلَب تقديم حلّ له، حيث يلحّ المعلّم على التلميذ أن يكرس عقله لـ الكوان بصورة حصرية، حاملاً سؤاله بكلّ مالديه من طاقة، ناظراً إليه لامفكّراً فيه إذْ لاينبغي التماس الحلّ في جوابٍ فكري.

وحين نرى إلى ذلك «من الخارج»، يمكن أن نجد أنّ المعلّم قد «أضلّ» التلميذ وساقه إلى أن يغلّ نفسه، طواعيةً، برباط مزدوج متين. فقد طلب منه، أولاً، أن يكشف ذاته العارية والأصلية أمام امرءٍ يمثّل سلطة الثقافة كاملةً، ويولّد شعوراً بأنه الحَكَم الأشدّ قسوة. وقد طلب منه، ثانيًا، أن يكون عفويًا في ظروف لايكاد يمكنه أن يكون فيها سوى متكلّف ومتقصّد. وقد طلب منه، ثالثًا، أن يركّز على شيء دون أن يفكّر فيه. كما دُفِعَ، رابعًا، إلى وضعٍ لايستطيع فيه أن يعلّق على الرباط أو القيد، لا لأنّ التفكير بـ الكوان ليس جوابًا وحسب، بل أيضًا لأن المعلّم سوف يرفض كلّ تعليق لفظي أو لغوي، ولو اضطر لاستخدام القوة. أما خامسًا، فقد دُفِع التلميذ إلى وضعٍ لايسمح له بأن يفرّ من المعضلة عن طريق النشوة والوجد. ولابدّ أن كل ذلك يستدعي أقصى درجات ممارسة التلميذ لإرادته أو أناه، على الرغم من كونه حراً في أن يتخلّى عن الأمر كلّه لحظة يشاء.

وهكذا يكون المعلّم قد شجّع التلميذ، بطريقةٍ خفيّة ورائعة، على أن يعهد بنفسه إلى حلّ مشكلة متناقضة داخليًا (ما هو الصوت الذي تطلقه يدٌ واحدة تصفّق؟) وإذْ يشعر التلميذ أنّ عليه أن يجد جوابًا، فإنه يتحقّق في الوقت ذاته أنّ ما

من طريقة لإيجاد هذا الجواب، ذلك أنّ كلّ مايفعله بوصفه أنًا بينما هو يفكّر سوف يرْفَض باعتباره خاطئًا. وهكذا يكون من الممكن الإجابة عن **الكوان**، غير أنك ـ بوصفك الأنا ـ ينبغي ألا تجيب عنه. عليك أولاً ـ بوصفك الأنا ـ أن تتأمّل لكي تتخلص من الأنا. وكما اكتشف أوجين هيريغل حين كان يتتلمذ على يدي أحد معلمي زن في الرماية، فإنّ ما كان مُنْتَظَراً منه هو أن يرخي وتر القوس المشدود دون أن يفعل ذلك هو نفسه، عامداً متقصّداً(١٢٦). ولكن دعونا نتذكّر أنّ المشكلة المنطوية على تناقض داخلي ذاتي والتي تنصبّ عليها طاقات التلميذ جميعًا هي المشكلة ذاتها التي جاء بها إلى المعلّم في البداية، والتي خرج عن أطواره المعهودة لكي يلحّ عليها ويطرحها: كيف يمكن لأناي أن يعتق نفسه؟ فبطرحه هذا السؤال، يورّط التلميذ نفسه في لعبة مع المعلّم لايمكن قطّ أن يكون الفائز فيها، حيث لايمكن قطّ أن يتفوّق على المعلّم لأنه لايمكن قطّ أن يتفوق على نفسه، شأنه في ذلك شأن اليد الواحدة التي لايمكن لها أن تضرب ذاتها.

هكذا يكون الفرد قد تورط في صراع شديد تلحق فيه الهزيمة بطاقته كلها وقد أسيء تصورها على أنها قوة الأنا. وهكذا يبدو أنّ لاشيء صائب، أوعفوي، أو أصيل في كلّ مايمكن له أن يفعله؛ فهو لايستطيع أن يفعل شيئًا على نحوٍ مستقل (وذاتيّ تمامًا) أو بغير أنانية. غير أنّ لحظة الهزيمة هذه هي اللحظة التي يرى فيها ما الذي يعنيه ذلك؛ أي أنّه، بوصفه قوةً، لايستطيع أن يفعل، ولايفعل، ولم يفعل. وأنّ ثمة فعلاً وحسب ـ تاو ـ دون أي شيء آخر. فعلٌ يجري ويحدث، إنّما لايحدث لأحد أو من قِبَل أحد. ولذا فإنّ هذا الفرد يكفّ عن حصار الفعل وسدّ سبله محاولاً أن يجعل هذا الفعل يجري من تلقاء ذاته (إذْ ليس ثمّة أنا)، ويدفع ذاته لأن يكون عفويًا، أو صائبًا، أو بعيداً عن الأنانية. ولأنّه الآن لم يعد لديه مايثبته ولم يعد لديه مايخسره، فإنّ بمقدوره أن يعود إلى المعلّم ويدعوه إلى الوصول بالأمر إلى نهايته.

بيد أنّ الأنا هو عادة في الشعور راسخة وعميقة الجذور، ومثل هذه التبصّرات (ساتوري) قد تجد طريقها للزوال مهما تكن مكينةً ومقنعةً في تلك اللحظة. ولأنّ المعلّم يدرك ذلك، فإنّ في جعبته المزيد من الألاعيب، ويقول للتلميذ: «لقد توصّلت الآن إلى فهم بالغ الأهمية، غير أنك لم تجتز بَعْدُ سوى البوابة. ولكي تبلغ الفهم الحقيقي لابدّ أن تبذل مزيداً من الكدّ والاجتهاد». وليس هذا، بالطبع، سوى «فخ» لاختبار التلميذ ورؤية ما إذا كان سيقع فيه، وهو الأمر الذي سيحصل إذا ماكان في ذهنه ولو شبح فكرة مفادها أن ثمّة في زن مايمكن أن يحصل عليه أو يكسبه، وقد يشعر التلميذ أيضًا بأن لاحاجة لمزيد من الدراسة فيذهب في سبيله. غير أنّ المعلّم كان قد غرس في ذهنه شكًّا عميقًا، ولذا قد لايمضي وقت طويل قبل أن يعود معتذراً أشدّ الاعتذار، ذلك أنّ وجود أيّ درجة من درجات الشكّ هو دليل على أنّ المهمة لم تبلغ نهايتها. وهكذا تتواصل اللعبة، حيلة فحيلة، إلى أن يصل التلميذ في نهاية المطاف إلى ماسبق للمعلّم أن وصل إليه من وضعٍ حصين ومنيع. فالمعلم لايمكن أن يخسر اللعبة إذْ لايهمّه الربح والخسارة، فلا شيء لديه لكي يثبته ولاشيء لديه لكي يدافع عنه.

والسؤال الآن هو هل يصحّ هذا على كامل علاقة المعلّم بالحياة دون أن يقتصر على لعبة محددة من ألعاب زن؟ ألا يهتم هذا المعلّم بكونه حيًا أو ميتًا؟ والحقّ أنّ هذا يصحّ بمعنى ما. وليس ذلك إلا لأنّ المعلّم لايضمر أي طموح لأن يكون شجاعًا، ولذا لايقاوم مشاعره الطبيعية أدنى مقاومة، ولا يخلق لديه قلقًا بمحاولته التغلّب على القلق، فلا يبقى أي وجه من أوجه التجربة، أو الانفعال، أو الشعور، مُغْتَرِبًا ومُسْتَلَبًا، وذلك في الوقت الذي لا يعتبر فيه مثل هذا الحال أمراً مثاليًا. لقد رأى المعلّم أنّ الفكرة التي تقول بوجود قوة مسيطرة تقف وراء الأفعال، ومفكّر يقف وراء الأفكار، وشاعر يقف وراء المشاعر، هي فكرة واهمة. والأصحّ أن نقول إنّ ذلك لايُرَى من قبِله، وإنّما في الفعل، والتفكير، والشعور.

ومن المعروف أنّ «حصار» التدفّق الحرّ لفكر المريض أو فعله هو واحد من المشاكل المألوفة كثيراً في العلاج النفسي. وهذا مايُدعى في زن بـ «الشك» أو «التردد» ويُعْتَبَر على أنّه العَرَض الرئيس بين أعراض الأنا، على النقيض من «المُضِيّ قُدُماً» (موتشيه تشو mo chih ch'u). والحصار ليس تسليط الفكر على المشكلة، بل هو التوقّف عن التفكير؛ ضَرْبٌ من التقدّم العقيم والقلق عبر التوق إلى الربح أو الخوف من الخسارة. وبذا يكون الحصار هو الاستجابة النمطية حيال رباط مزدوج، ويكون في سياق الحياة العاديّ ذلك التردد قصير الأمد قبل التفكير أو الفعل والذي نخلط بينه وبين إحساس فعلي بالأنا. إنه عملية أو سيرورة التغذية الراجعة، كما في قشر الدماغ مثلاً، حيث يحاول أن يمدّ ذاته بتغذية راجعة فلا يجد سوى العقم لأنه عاجز عن فعل ذلك. وهكذا يشكّل جزءاً من لعبة معلّم زن أن يقوم هذا الأخير بكلّ ما في وسعه لحصار التلميذ وإدامة هذا الحصار إلى أن يكفّ عن الاهتمام بما إذا كان محاصراً أم لا، كما في المثال التالي:

> **اكتشف نانسين ذات مرّة أن تلاميذ المهاجع الشرقية يتنازعون مع تلاميذ المهاجع الغربية على ملكية قطّة، فما كان منه سوى أن أمسك بالقطة وقال: «إذا ما كان لدى أيّ منكم كلمة حقّ يقولها، فذلك يُنقِذ القطة!» وحين لم يأته جواب، شطر نانسين القطة نصفين. وحين عاد جوشو في المساء روى له نانسين ماحصل، فلم يلبث جوشو أن وضع خفّيه على رأسه وخرج. وعندها قال نانسين: «لو كنتَ هنا لنَجَت القطة»[١٢٧].**

إنّ ما أدّى إلى حصار التلاميذ لايقتصر على ارتباكهم من جرّاء ذلك الطلب المفاجئ أن يقولوا عن زن «كلمة حقّ»، وإنّما يتعدّاه إلى ماراعهم لدى التفكير براهب بوذي يذبح حيوانًا. أمّا جوشو فلم يوقفه أي شيء[*].

(*) يُدعى هذا النوع من نوادر زن باسم موندو mondo (سؤال ـ جواب)، وهناك أمثلة منها لاتكاد تنتهي، ويمكن للمهتمّين بدراسة الأداء الفعلي للّعبة أن يعودوا إلى ماكتبه كلّ من ريبس[١٢٨]، وسوزوكي[١٢٩]، وواطس[١٣٠]. (آلان واطس).

وغالبًا مايتساءل الغربيون إن كان ثمة ضرورة مطلقة تحتّم أن يمرّ من يبتغي الانعتاق في مثل هذه المطحنة الصارمة التي يمثّلها زن، وما إذا كان هنالك من سبيل آخر أشدّ فعالية وأقلّ قسوة. والحقّ أن هذا التساؤل يجيب عن ذاته. فكلما ازدادت قناعتك بأن الانعتاق هو أمر يمكن لك أن تناله، كلما كان عليك أن تبذل جهداً أكبر. فالانعتاق يبدي من الجاذبية قَدْرًا كبيراً إلى درجة أنّ أنا المرء يبدو مشكلة على هذا الصعيد.

ومن الأمثلة الأخرى المهمّة على اللعبة المضادة جدَل بوذا حول «السبيل الأوسط»، والذي شرحه مؤخرًا أ. ج. بام[١٣١]. ففي أيام بوذا وفي منطقته، كثيراً ما كان يُخْلَط بين سبيل الانعتاق ومحاولة تدمير الأنا وشهواته بواسطة ضروب متطرفة من الزهد والتقشّف حاول بوذا نفسه أن يجربْها ووجدها عقيمة وعديمة النفع. ولذا فقد أعلن بوذا عن سبيلٍ بديلٍ يقع موقعًا متوسطًا بين الزهد والسعي وراء المتع، دون أن يكون ذلك مجرّد دعوة إلى الاعتدال. فالسبيل الأوسط هو أكثر من ذلك بكثير، إنّه في جوهره وحدةٌ للمتناقضات ضمنية أو باطنية، وشيء أشبه بـ «مبدأ التسوية» عند يونغ.

وكما هو الحال على الدوام، فإن المشكلة تُطْرَح في هذا المثال من قبل شخص طامح تتمثّل مشكلته هذه في الرغبة في أن يتخلّص من الكرب (**دوخا**). أمّا ردُّ بوذا على ذلك فهو أنّ هذه الرغبة (**تريشنا** trishna) هي سبب الكرب، وهكذا يتواصل الجدَل:

الطامح: كيف لي إذًا أن أتخلص من الرغبة؟

بوذا: هل تريد حقًّا أن تتخلص منها؟

الطامح: أجل ولا. أريد أن أتخلص من الرغبة التي تسبب الكرب، لكنني لا أريد أن أتخلص من الرغبة في التخلص منه.

بوذا: يكمن الكرب في عدم نيل المرء مايرغب فيه. ولذا لاترغب في أكثر مما لديك أو في أكثر مما ستكون قادراً على نيله.

الطامح : لكنني سأظل مكروبًا إنْ لم أفْلح في قَصْر رغبتي على مالديّ أو على ماسأستطيع أن أناله .

بـــوذا : لاترغب إذًا في أن تُفْلح بأي شيء يتعدّى مالديك أو ماستستطيع .

الطامح : لكن الكرب سيبقى إن أخفقت في تحقيق ذلك!

بـــوذا : لاترغب إذًا في أن تحقق من ذلك مايتعدّى مالديك أو ما ستستطيع .

لم تَجْرِ هذه المحاورة دفعة واحدة . فعند كل خطوة كان الطامح يجرّب نصيحة بوذا ، محاولاً أن يكتشف من خلال التأمّل إلى أية درجةٍ يمكن له أن يكبح الرغبة ، وأن يكبح الرغبة في كبح الرغبة ، وهكذا دواليك ، وينبغي أن نلاحظ أنّ تخطيط هذا الجَدَل ليس تخطيطًا دائريًا وإنّما متقاربًا ، وأن كلّ خطوة هي خطوة أعلى قياسًا بالتي سبقتها . وهكذا يتعلّم الطامح عند كلّ مستوى أن ينصفّ المسافة بين رغبته المفرطة المولّدة للكرب ومايمكن تحقيقه بالفعل . وهو يُقَاد بهذه الطريقة إلى قبول الأشياء كما هي ، غير أن الأشياء كما هي تشتمل ، عند كلّ خطوة ، وبصورةٍ متزايدة ، على الطريقة التي يشعر بها حيال هذه الأشياء ، وعلى الطريقة التي يشعر بها حيال مشاعره ، إلخ . وكما يبيّن بام ، فإنّ هذه الخطوات المتعددة تتوافق مع مراحل التأمّل (جهانا jhana) الموصوفة في المدوّنات البوذية القديمة .

> **يمكن تأويل الجهانات بأنها تحوّل عن الاهتمام بالوسائل التي تؤمّن الاستمتاع بالغايات ، فكلّ زيادة في عمومية القبول تستلزم زيادة في مايشتمل عليه مايُخْتَبَر بوصفه غاية . وهكذا تكون الجهانات درجات من التحرر من القلق . وتشكلّ مستويات من الوضوح أو الاستنارة بحسب درجة العمومية المجسَّدة في الاستمتاع الراهن . كما أنّ الجهانات هي درجات متعاقبة من إقلال المرء من رغبته في التدخّل الإراديّ في المجرى الطبيعي للأحداث . وهي تحوّل متزايد عن الاهتمام بما ينبغي أن يكون إلى ما هو كائن(١٣٢) .**

وبعبارة أخرى، كما يشتمل قبول ما هو كائن مع كلّ مرحلة من مراحل الجهانا على مزيد من شعور المرء حيال هذا الكائن، فإنّ لحظةً ستأتي يتطابق فيها عالم ما هو كائن (العالم) وعالم شعور المرء حياله أو رغبته فيه (الأنا). لقد بدأ الطامح بالسعي وراء الخلاص من الكرب، والخلاص من عالم الولادة ـ و ـ الموت (السَمْسَارا) بوصفه شركًا. أما في النهاية فلا يكون هنالك سوى الشرك وحده، وبذا لايكون هنالك أحدٌ واقعٌ فيه!

ويمثّل نظام المادياميكا الشهير الذي قدّمه ناغارجونا (حوالي ٢٠٠ بعد الميلاد) شكلاً آخرمن جدَل الطريق الأوسط في البوذية. ويبدو هذا النظام للوهلة الأولى عرضًا فلسفيًا وفكريًا للعضلات تقتصر مراميه على دحض كلّ وجهة نظر يمكن أن تُطْرَح. وحين يُنْظَر إلى المادياميكا من منطلق منطقي وأكاديمي صرف، فإنها تقف بمثابة دحض نظامي لكلّ رأي فلسفي يمكن أن يُصنَّف بين مايدعوه المنطق الهندي باسم «الأطروحات الأربع»: (أ) كائن، (ب) غير كائن، (جـ) كائن وغير كائن على السواء، (د) لاكائن ولاغير كائن ؛ أو (أ) الكينونة، (ب) العدم، (جـ) الكينونة والعدم على السواء، (د) لا الكينونة ولا العدم. وهكذا، مثلاً، يؤكّد (أ) على **الكينونة** أو **المادة** بوصفها الواقع الجوهري على طريقة توما الأكويني؛ أمّا (ب) فسوف يرفض ذلك بوصفه تشييئًا لمفهومٍ ليس غير، وذلك على طريقة هيوم؛ أما (جـ) فيؤكّد على الطرفين كليهما ويلحّ على مابينهما من تبادل واشتراك على الطريقة التوليفية الهيغلية؛ أما (د) فشكلٌ من اللاأدرية أو العدمية. ولما كانت اللغة ثنائيةً أو نسبية، فإن أي تأكيد أو نفي لايمكن أن يكون ذا معنى إلا بالعلاقة مع نقيضه المقابل. فكل قول، كلّ حدّ أو تعريف، هو بمثابة إقامة للتخوم أو الحدود؛ تصنيفٌ لشيء من الأشياء، ولذا يمكن دومًا أن نبيّن أنّ ما هو في داخل الحدود لابدّ أن يتواجد مع ما هو خارجها. بل إنّ فكرة اللانهائي ذاتها لايكون لها معنى من غير فكرة النهائي التي تقابلها. وهذا ماتستخدمه المادياميكا كطريقة ناجعه تشير بها إلى نسبية كلّ مقدمة ميتافيزيقية، وبذا يكون تورّط مثل هذا المجادل في سجال بمثابة انخراط في لعبة هي لعبة خاسرة حتمًا.

بيد أنّ ما ترمي إليه الماداميكا ليس خلق نظام ناجع يضمن كسب السجالات. بل أن تكون علاجًا على وجه التحديد، لعبة مضادة من أجل الانعتاق، هي واحدة من أسلاف تقنية زن. فالمجادل المادياميكي لايقدّم أي اقتراح ولايطرح أية مشكلة، شأنه شأن المعالج أو معلّم زن، بل ينتظر أن يأتي إليه أحدٌ ما. ومع أنّ المشكلة التي يطرحها هذا الأخير قد لاتبدو أطروحة ميتافيزيقية للوهلة الأولى، فإنّ نظام المادياميكا يفترض أن ثمّة مقدمة ميتافيزيفية ما لدى كلّ امرئ تقريبًا، مهما يكن أميًّا، وأنّ بعض هذه المقدمات هي عبارة عن رأيٍ لاواعٍ يتشبّث به صاحبه إلى أبعد حدّ، ويشكّل جذر أمنه النفسيّ. وبالاستجواب الدقيق يكتشف المجادل ما هو هذا الرأي، ومن ثم يتحدّى التلميذ أن يطرحه أو أن يدافع عنه. فهذا الدفاع هو دفاع فاشل في العادة، الأمر الذي يدفع التلميذ، تبعًا لدرجة اعتماده الانفعالي على هذا الرأي، لأن يبدأ بالشعور بأنه غير آمن، ليس فكريًا وحسب بل نفسيًا وجسديًا أيضًا. ولذلك فإنه يأخذ بالبحث عن مقدمة أخرى يمكن أن يتمسّك بها، غير أنّ المجادل لا يلبث أن يطيح بهذه البدائل واحدًا إثر آخر كلما تبنّاها التلميذ. وهنا يأخذ التلميذ شعور بالدوار إذْ يبدو وكأنّ لا أساس لديه كيما يستند إليه في التفكير أو العمل. وهذا وضعٌ من الواضح أنه يكافئ عجز الأنا وانعدام قوته. ولأن التلميذ لايجد مكانًا يقف فيه فإنه لايجد أيضًا مكانًا لكي يكون. فإذا ماتُرِك وحيدًا في مثل هذه الورطة ربما فقد عقله، لكن **الغورو** حاضر دائمًا كيما يُطَمْئِنه، ليس عن طريق السجال بل من خلال شخصيته، إنَّ من الممكن عبور هذه الأزمة بالحفاظ على العقل لابفقده. أمّا «المباراة» بين هذه الألعاب المضادة فتجري على الدوام في ظلّ افتراض عدم التكافؤ بين اللاعبين، وافتراض أنّ **الغورو** هو المعلّم، ولذلك فإن هذه المباراة هي لعبة للتعليم وليست معركة حقيقية. وهذا مايفترضه التلميذ مسبقًا منذ التماسه تعليم المعلّم والسعي خلفه.

وثمّة شكل آخر من اللعبة المضادة غالبًا مايُسْتَخْدَم في **اليوغا** على النحو الذي وصفه الحكيم التاوي ليه تسه[١٣٣] وصفًا كاملاً ودقيقًا. ويتركّز هذا الشكل من اللعبة المضادة على مهمة التوصّل إلى سيطرة المرء سيطرة كاملة على عقله. فـ **الغورو** يدفع التلميذ لأن يفهم أن مشكلتة لاتكمن في العالم الخارجي وإنما في أفكاره الخاصة، ومشاعره، وبواعثه. وأنّ الألم والموت لا يُعنيان بنفسيهما إلا بقدر مايُعنى التلميذ بعقله، ولذا يشجّع **الغورو** التلميذ لأن يحصر نشاطه العقلي تمامًا. كما يتلقى التلميذ في الوقت ذاته انطباعًا بأن **الغورو** قادر على قراءة أفكاره بحيث لايجد فرصة لإخفاء أهوائه وتقلّباته عن أعين المعلّم الذي لايكفّ عن مراقبته.

ومن الواضح أننا هنا أمام رباط مزدوج، ليس لأنَّ العقل الذي ينبغي أن يُسَيطَر عليه هو كذاك الذي يحاول أن يفرض هذه السيطرة وحسب، بل أيضًا لأنَّ التلميذ يكون «عالقًا» ينزل الألم بوعيه لذاته من جرّاء معرفته أنه مراقَب. ومن مضار هذه الطريقة، التي تفسّر واقعة أنّ **اليوغا** غالبًا ماتكون نوعًا من المأزق أو الطريق المسدود، أنها يمكن أن تنحطّ إلى مجرد نشوة نوامية عميقة. وهذا هو السبب في أنّ نصوص زن القديمة لاتشجع على المحاولات التي ترمي إلى حصار النشاط العقلي حصاراً كاملاً، فتراها تكرر القول إنه إذا ماكان مثل هذا الحصار والسدّ انعتاقًا فإنّ السدود المقامة من الخشب والحجر هي بوذا[١٣٤]. بيد أنّ **الغورو** الماهر لن يكفّ عن سَوْق محاولات التلميذ الرامية إلى السيطرة على العقل باتجاه حلقة شريرة، مذكرًّا إيّاه أنه لم يبلغ درجة التركيز الفعلي بل يفكر في محاولة أن يركّز، أو موجهًّا إيّاه لأن يركّز على التركيز، وأن يدرك الإدراك، أو ملحًّا عليه لأن يركّز على شيء أو موضوع مادون أن يكون قد عزم في البداية، أو بصورةٍ سابقةٍ للوعي، على أن يفعل ذلك. فالمقدمة التي يتحدّاها **الغورو** هي افتراض التلميذ أنّ هنالك عارفًا يقف بالفعل وراء معرفته ومسيطراً يسيطر على أفكاره أو مفكرًّا يقف وراءها. وبقاء هذا الافتراض هو دليل على غياب التركيز الكامل لأن المرء يكون «بعقلين»؛ العارف والمعرفة.

وحين يكتشف التلميذ في النهاية أنّ «ـه» لايستطيع أن يسيطر على عقله مطلقًا، وأنه مهما بذل من جهد سيظل تركيزه «مقصودًا»، وأنّ **الغورو يعرف ذلك**، فإنه يستسلم و«يدع عقله يفكّر بما يشاء»، كما يقول ليه تسه، وذلك ببساطة لأنّ ما من بديل. وهكذا يكتشف أنّ العقل هو في حالة تركيز **على الدوام**؛ وأنّ المفكّر متوحّد على الدوام مع فكره ومُسْتَغْرَقًا فيه بصورة كاملة لأنّ لاوجود لأي شيء آخر سوى تعاقب الأفكار(*)! والتركيز الإرادي يقتصر فعله على إدخال تأثير نَوَسَانيّ على تعاقب الأفكار، ذلك أنه محاولةٌ لجعل الفكر يفكّر بذاته. فنحن نستطيع أن نفكّر بالتفكير عن طريق ضربٍ من الميتاتفكير، بالتعليق على الأفكار على مستوىً أرفع؛ غير أننا لانستطيع أن نفكّر بالتفكير على المستوى الواحد ذاته. وحين يكفّ الخلط الناجم عن هذا التأثير النوساني عن البروز، أو بعبارة أخرى، حين يكفّ اليوغيّ عن محاولة التفكير من خلال مفكِّر، فإن قوى التركيز الطبيعية لديه تتعزّز إلى حدٍّ هائل، ولايعود ثمّة مزيد من «التداخل»، بالمعنى الألكتروني للكلمة، الذي ينجم عن وجود المفكِّر المفترض.

ومن التقنيات المشابهة تلك التي تشجّع التلميذ على منع عقله من الطواف عن طريق التفكير بأحداث الحاضر الراهن وحدها. ذلك أنّ الفكر قادر كما يبدو على أن يكون منفصلاً عن الزمن إذْ تمكّننا صور الذاكرة من مراجعة الأحداث بصورة متعاقبة ومن توقّع مسارها المقبل. وهذه القدرة الظاهرة على إلقاء نظرة إلى

(*) يقول معلّم زن ماتسه: «تقول إحدى السوترات(**): «إنّ مجموعةً من العناصر وحسب هي التي تجتمع معًا لتكوّن هذا الجسد. وحين ينشأ، فإنّ هذه العناصر وحسب هي التي تنشأ، وحين يكفّ، فإنّ هذه العناصر وحسب هي التي تكفّ. أما حين تنشأ هذه العناصر، فإنها لاتقول: إنني أنشأ. وحين تكفّ، فإنها لاتقول: إنني أكفّ. وكذا الأمر، أيضًا، بالنسبة لأفكارنا السابقة، وأفكارنا اللاحقة، وما بينهما من أفكار؛ فالأفكار تعقب إحداها الأخرى دون أن تكون مرتبطة معًا. كل واحدة منها ساكنة سكونًا مطلقًا» (١٣٥) (آلان واطس)

(**) السوترا، sutra، كلمة سنسكريتية معناها الحرفي هو «الخيط» ثم أصبحت تعني الخيوط الهادية أو المرشدة التي هي مجموعة من الكتب أو النصوص الشارحة لها في الهندوسية والبوذية.

الحاضر في حين، وإلى الماضي في حين آخر، وإلى المستقبل في حين ثالث، هي مايجعل الإحساس بوجود مفكرٍ راسخ منفصل عن مجرى الأحداث أمراً منطقياً ومعقولاً. ولذا يبدو من الممكن والمعقول بذل الجهد بغية الانكباب على الحاضر وحده. حيث يكتشف التلميذ بمواظبته على ذلك أنّ الحاضر الفعليّ مراوغ ومتملّص إلى حدٍّ مدهش، وأنّ الحدث الحاضر الذي يراقبه لايلبث أن يصبح صورة من صور الذاكرة في جزء الثانية الذي يراقبه فيه، وأنّ ما من سبيل لمعرفة أي شيء على الإطلاق مالم تستغرق الأحداث زمنًا يكفي لأن تنطبع في الذاكرة. فإذا ماكانت المعرفة تقتضي مثل هذا المرور أو الانقضاء في الزمن، ألا تكون كلّ معرفةٍ معرفةً بالماضي، وأنّ ماندعوه معرفة الحاضر ليست سوى معرفة الماضي الذي انقضى للتوّ؟ هكذا تبدو المهمة المقرّرة مهمةً مستحيلة، حيث يختزل الحاضر ذاته إلى عَدَمٍ متناهي الصغر. غير أنّ اللحظة التي تخفق فيها هذه التجربة هي اللحظة التي تتواصل فيها بصورةٍ لم تكن متوقَّعة. فهذه التجربة تلفت انتباه التلميذ إلى أنّ صور الذاكرة ذاتها هي أحداث حاضرة وراهنة، ولذا فإنّ ما من معرفة إلا وهي معرفة بالحاضر. وهكذا يكون قد خُدِع وسيق إلى محاولة القيام بما كان سيحصل في جميع الأحوال. غير أنّ الوهم أو الضلال الذي سمح بأن يقع في الشرك ويُخْدَع يكون قد زال الآن إذ يكتشف التلميذ أنّ ما من مراقب منفصل عن مجرى الأحداث مادامت كل معرفة هي معرفة بالحاضر.

لابدّ أنّ القصد المشترك بين هذه الطرائق جميعًا قد غدا الآن واضحًا. فهي جميعًا تتحدى التلميذ أن يُظْهِر قوة أناه المزعوم واستقلاله، وتنصب له شركًا يكون وقوعه فيه بقدر اقتناعه بتلك القوة وذاك الاستقلال. وما إنْ يُطْبِقَ عليه الفخّ حتى يغدو شعوره باليأس أمراً حاسماً وحرجًا، لأن إحساسه المعتاد بكونه قادراً على الفعل انطلاقًا من مركزه الخاص قد تَمَّ تحدّيه تمامًا. وعلى الرغم من بقاء حدٍّ أدنى من المطابقة بينه وبين الأنا المُرَاقِب، إلا أنه يبدو وقد ارتدّ واختُزِل إلى مجرد شاهدٍ عاطل وسلبيّ. فأفكاره، ومشاعره، وتجاربه تبدو سلسلة من الأحداث متبادلة

الاشتراط لايمكن له أن يتدخّل فيها على نحوٍ حقيقي وأصيل، إذْ تكشف على الدوام أنّ هذا التدخّل قد حرَّض عليه واحدٌ أو أكثر من الحوادث المُرَاقَبَة وليس الأنا. فالأفكار والمشاعر مشروطة بأفكار ومشاعر أخرى، والأنا يرتدّ إلى مراقبٍ أبكمٍ ليس غير. وفي النهاية، فإنّ التحدّي يطاول حتى قدرة التلميذ على المراقبة، شأنه شأن محاولة التركيز على الحاضر وحده. بل إنّ هذا التحدي قد يطاول حتى سلبيته من خلال دعوته لأن يكون سلبيًا يكتفي بمراقبة مايحدث وقبوله، إذْ كيف للمرء أن يقبل مايحدث في حين أنَّ من بين الأشياء التي تحدث ثمّة مشاعر تبدي مقاومةً حيال الحياة، ومشاعر من عدم القبول؛ وكيف يمكن للمرء أن يقبل مايحدث حين يكتشف أنه يقبل الحياة كيما يتفوّق عليها في حقيقة الأمر؟

هذه هي اللحظة التي تشبّه فيها لغة زن المجازية التلميذ ببعوضةٍ تعضّ ثوراً من الحديد، أو برجلٍ ابتلع كرة من الحديد الساخن حتى الاحمرار فلا يستطيع أن يبصقها ولا أن يزدردها. فإذا ما ازداد الإلحاح على هذه اللحظة، كان هنالك فجأةً ضربٌ من التحوّل في الوعي، حيث يرى التلميذ أنه لم يبق ثّمة أنا لكي يتطابق معه. ولذا ينزاح الإحساس بالذات من المراقبِ المستقل إلى كلّ ما هو «مُرَاقَب». ويكون ثمّة شعور بأنّ المرء **هو** كلّ مايعرفه، وأنّ المرء هو الذي يفعل كلّ مايجري، ذلك أنّ الصراع بين الذات والموضوع يكون قد اختفى تمامًا. وهذا ماقد يكون مربكًا ومولّدًا للاضطراب في البداية، إذْ يبدو وكأنّ ما من نقطةٍ مستقلة يمكن الانطلاق منها للتأثير على الأحداث والتحكّم بها. وهذه لحظة شبيهة بتلك التي يتعلّم فيها المرء لأول مرّة أن يسبح أو أن يركب دراجة؛ حيث يبدو وكأنّ المهارة الجديدة تحدث من تلقاء ذاتها. «ماما، انظري، إنني أقود دون أن أستخدم يديّ!» وكلّما خَبَت صدمة الغرابة وعدم الألفة، كلما صار ممكنًا للمرء أن يقوم بشؤونه في هذا البعد الجديد من أبعاد الوعي دون أدنى صعوبة.

وبلغة العلاج النفسي، فإنّ مانراه هنا هو نهاية الاغتراب، سواء كان اغتراب الفرد عن نفسه أم اغترابه عن الطبيعة. كما يمكن أن نصف الحال الجديد بأنه قبول الذات أو التكامل النفسيّ. ومن المؤكّد أن هذا ماكان يجول في خاطر يونغ بشأن الثمرة التي ينبغي أن يسفر عنها العلاج، بصرف النظر عن ابتعاد مصطلحاته عن العلم، وبصرف النظر عن افتراضاته المسبقة بشأن بيولوجيا العقل والغريزة.

على المرء أن يكون قادرًا على أن يدع الأشياء تحدث. لقد تعلّمت من الشرق ما الذي تعنيه العبارة وو ـ وي Wu - wei؛ «عدم الفعل، ترك الأشياء تكون»، وهو مايختلف تمام الاختلاف عن فعل لاشيء... فنطاق الظلمة الذي يقع المرء فيه ليس فارغًا؛ إنه «الأمّ السخيّة» عند لاوتسه، و«الصور» و«البذرة». وحين يكون السطح قد نُظّف وأزيلت منه الشوائب، يمكن للأشياء أن تنمو طالعةً من الأعماق. فإذا مااعترضَ البشرُ سبيلَ أعماق التجربة هذه راحوا يفترضون أنهم قد أضلّوا السبيل. غير أنّ الجواب الوحيد المعقول، والنصيحة الوحيدة المعقولة، حين لايعلمون كيف يواصلون المسير، هما: «انتظروا مايقوله اللاوعي عن هذا الوضع». فسبيلٌ ما لايكون هو السبيل إلا حين يكتشفه المرء بنفسه ويتّبعه بنفسه. وما من وصفة عامة تحدّد «كيف ينبغي للمرء أن يفعل ذلك[١٣٦]»

ولاشك أن «نطاق الظلمة» و«اللاوعي» هما عالم القطبية غير المألوف حيث نعيش بوصفنا عضوية/ بيئة بدل أن نعيش بوصفنا ذاتًا تخوض حربًا مع موضوعات غريبة، وهما ليسا مظلمين وبعيدين عن الوعي إلا لأنَّ طريقتنا التقليدية في رؤية الأشياء قد عملت على كبتهما. وهذا مايتطابق بصورة واضحة، أيضًا، مع صيغة الوعي التي رأي فيها كلّ من نورمان براون وهربرت ماركوزه ثمرةً منطقية للتحليل النفسي إذا ما اتّبعه المرء بذلك الاتّساق الذي يبدو أنّ فرويد كان مفتقرًا إليه. يقول ماركوزه:

يصف فرويد «المحتوى التصوّري» الذي ينطوي عليه شعور الأنا الأولي الذي يحافظ على البقاء بأنّه «امتداد بلا حدود وتوحّد مع الكون» (شعورٌ أوقيانوسي)... كما يشير إلى أنّ الشعور الأوقيانوسي يسعى إلى إقامة «نرجسية لاحدود لها». وهذا التناقض اللافت الذي يرى أنّ النرجسية، التي اعتدنا على اعتبارها انسحابًا أناويًا egotistic من الواقع، قد غدت الآن مرتبطةً بالتوحّد مع الكون، هو تناقض يكشف عن العمق الجديد للتصور الذي يرى أن النرجسية تتعدّى كل إيروسية ذاتية لم تبلغ نضجها لتشير إلى علاقة أساسية تربطها بالواقع ويمكن لها أن تولّد نظامًا وجوديًا شاملاً. وبعبارة أخرى، فإنّ النرجسية قد تكون مشتملةً على بذرة مبدأ للواقع مختلف؛ حيث يمكن للتوظيف(*) الليبيدي للأنا (في جسد المرء) أن يصبح مصدرًا ومستودعًا لتوظيف ليبيدي جديد للعالم الموضوعي، محوّلاً هذا العالم إلى صيغة كينونةٍ جديدة[١٣٧].

كلما تفتّق التراث الفرويدي عن شيء من هذا القبيل، وجدنا من يسارع إلى الزعم بأنّ علاقة الإنسان الجديدة بعالمه ستكون علاقة **إيروسية**، ليس بالمعنى الذي يشير إلى الإيروسية المحددة المرتبطة بالجهاز التناسلي، بل بالمعنى الذي يشير إلى الإيروسية المنتشرة المرتبطة بالنرجسية الأولية وبجسد الطفل الذي يبدي «انحرافًا متعدّد الصور». ويعتبر المحلّلون النفسيون، من النوع ذي الفؤاد المتحجّر كما أدعوه، أنّ هذا مُشْبَعٌ بالصوفيّة، كما يعتبرون المشاعر الأوقيانوسية نكوصًا محضًا، وتعبيرًا عن أناوية egotism الطفل الشاملة التي تستخفّ تمامًا بأية مشاكل واقعية تتعلق بتضارب الاهتمامات وتباعدها بين الذات والآخرين. بيد أنّ النرجسية لاتكون أناوية بالضرورة إلا حين يكون من الممكن الزعم بأن الصراع بين العضوية وبيئتها سابقٌ بيولوجيًا على التطور المشترك والمتبادل لكليهما، وهذا مالايمكن

(*) التوظيف، cathexis، مصطلح فرويدي يشير إلى ارتباط طاقة نفسية أو شحنة نفسية معنية بتصور أو بمجموعة من التصورات، أو بالجسد أو بموضوع ما، إلخ. وثمة من يترجم هذا المصطلح بـ«الشحنة» وغيرهم بـ«تركيز الطاقة النفسية»(م).

تأكيده أو الدفاع عنه في الحالة الراهنة التي بلغتها معارفنا. بل إنّ محللاً نفسيًا شديد التوجّه إلى الأنا مثل إريك إريكسون لم يتورّع عن القول، لدى مناقشته «المواجهات الباكرة بين الإنسان وماضيه المفعم بالثقة» في الطفولة الأولى:

أخيرًا، تُظْهِرُ المرآةُ الذاتَ المحضةَ ذاتَها، لبّ الإبداع الذي لم يولد بعد، والمركز ـ السابق على الأبوين، بطبيعة الحال ـ حيث يكون الله عَدَمًا محضًا: ein lauter Nichts، كما يقول أنجيلوس سيليزيوس. وهذا مايصفُ به التصوّفُ الشرقي اللهَ بطرائق شتّى. فهذه الذات المحضة هي الذات التي لم تَعُدْ مبتلاةً بصراعٍ بين الصواب والخطأ، ولم تَعُدْ معتمدةَ على المحسنين، أو على من يهديها إلى العقل والواقع... فهل علينا أن نطلق اسم النكوص إذا ما التمس الإنسان من جديد تلك المواجهات الباكرة مع ماضيه المفعم بالثقة محاولاً أن يبلغ مستقبلاً مأمولاً وأبديًا؟... إنْ كان هذا نكوصًا جزئيًا، فإنهّ نكوص يعود إلى الحاضر أكبر وأصفى إذْ يعود إلى اقتفاء آثار سُبُلٍ مقامةٍ على نحوٍ وطيد وراسخ(١٣٨).

وكان إريكسون قد قال قبل ذلك:

من أقدم قصيدة في زن إلى آخر صياغة نفسية، من الواضح أنّ «الصراع بين الصواب والخطأ هو مرض العقل»(١٣٩).

وفي الإلحاح على الطابع الإيروسي والبهيج لهذا الشعور الجديد بالعالم، فإنّ الغربيين الذين يميلون إلى التصوّف الشرقي سوف يحتجّون أيضًا أنّ الانعتاق هو شرط «روحي» محض. فهم يقفون في صفّ فرويد والمحللين النفسانيين ذوي الأفئدة المتحجّرة مبدين انعدامًا أساسيًا للثقة بالعالم الفيزيقي، واغترابًا عن العضوية، ناسين أنّ الهند والتيبت حين بحثتا عن الرمز الأسمى للتسوية بين المتناقضات اختارتا **شاكتا وشاكتي**، الإله والإلهة، الصورة والخلفيّة، النّعم واللا، في جماع أبدي، وبالصورة الأشدّ إيروسيةً بين الصور التي يمكن تخيّلها.

ولقد حاولت أن أبيّن أن كلّ ما هو تنسكيّ، وروحاني، ومرتبط بالعالم الآخر، في سبُل الانعتاق هو بمثابة تحدٍّ للأنا؛ «دعوة» أو جودو يحضّ التلميذ لأن يثبت أنّ ذاته المركزية هي قوة روحية مستقلة يمكن لها أن تضع ذاتها فوق العالم. وماتشتمل عليه هذه السبُل من انضباط شديد وقاسٍ هو الهزيمة المطلقة لهذا الطموح، هزيمةٌ تفضي إلى تماهٍ جديد لحياة وكينونة المرء، لامع «الأنا» (I) المغلَّف بالجلد، وإنما مع مجال العضوية/ البيئة. وهكذا ينحلّ العداء الأساسي الذي يبديه الأنا تجاه العضوية والعالم الفيزيقيين من خلال مصادرة على المطلوب(*) تُستَخْدَم فيها أشدّ الوسائل براعةً لإلهاء الوعي المتمركز على الأنا وخداعه وسوقه إلى فعل متّسق يمارسه على مقدماته الخاصة. والسؤال الآن هو مدى قيام الأشكال المختلفة من العلاج النفسي بالشيء ذاته، بصرف النظر عن غاياتها المعلنة وعمّا يجول في خاطر أصحابها(**).

واعتقادي أن بمقدورنا أن نستخدم فرضية هالي كيما نبيّن أنّ أشكالاً كثيرة من العلاج النفسي تبدي اختلافاتٍ نظرية واسعة فيما بينها لكنها تستخدم النمط ذاته من الاستراتيجية كما هو الحال بين الغورو وتلميذه. غير أنّ ماتتكشّف عنه أمثلة كثيرة هو استخدام العلاج النفسي هذه الاستراتيجية على مستوىً مختلف، ربما كان أقلّ

(*) المصادرة على المطلوب، أو قياس الخُلْف، reductio ad absurdum، هو قياس أساسه البرهنة على صحة المطلوب بإبطال نقيضه أو على فساد المطلوب بإثبات نقيضه(م).

(**) لايقع هذا السؤال ضمن منظور هذا الكتاب. ولكن إذا كان هنالك من تعارض بين نظريات العلاج النفسي والطريقة التي تعمل بها فعليًا، ألا يمكن أن يكون هنالك ولو احتمال مفاده أنّ لدى المسيحية مايشبه ذلك من التأثير اللاواعي، بحيث يمكنها أن تغدو سبيلاً إلى الانعتاق؟ إنّ الأمر الذي يطلقه المسيح، والموَّجه إلى الأنا على نحوٍ واضح، «تحبُّ الربَّ إلهك من كلّ قلبك ومن كل نفسك ومن كلّ فكرك»، هو رباط مزدوج على نحوٍ لافت للنظر. وكذلك أمره «كونوا صادقين». وإذا ما أُخذَتْ هذه الأوامر كوسائل بارعة (أبايا) لاكوصايا أو قواعد وضعية، فإنّ من الممكن أن تُفْهَم أيضًا بوصفها تحديًا للأنا وكلّ الخطط الرامية إلى كماله. ولاشكّ في أن المسيح كان يتحدّى اعتقاد الفريسيين أنهم الأقوم خُلُقًا، غير أننا قد أغفلنا كما يبدو فكاهة تحدّيه المماثل للمسيحيين. (آلان واطس).

جذرية، وغالبًا بغية تعزيز الأنا بدلاً من الدفع صوب انحلاله. ولاشكّ أنّ هنالك بعض الاستثناءات، كما أنّ اختلاط المصطلحات يخلّف شيئًا من الارتياب حيال الفارق الدقيق بين أنًا قوي ومسؤول، من جهة، وبين فرد فريد ومتكامل، من جهة أخرى.

ينطلق هالي[١٤٠] من افتراض مفاده أنّ من الضروري دراسة الأعراض النفسية في ضوء ماتؤدّيه من وظيفةٍ في سياقٍ اجتماعي معين. وهو يسأل، بعبارة أخرى، كيف يمكن لأعراضٍ لا إرادية بصورة واضحة، كالقلق، أو الشقيقة، أو الهمود، أو الكحولية، أو الرهاب، أو الكسل والنعاس، أن تمكّن ضحيتها من إقامة علاقة مع الآخرين؟ ويشير هالي إلى أنّ مثل هذه الأعراض تتّصف بأنها استراتيجية؛ حيث تمكّن الشخص من أن يتحكّم بالآخرين دون أن يتحمّل مسؤولية فعله هذا، كما هو الحال حين تمنع أمٌّ ابنتها عن الزواج إذْ تعتمد اعتماداً لا مفرّ منه على رعايتها الكاملة لها في سقامها المديد. فهي تقول، عمليًا، إنها لم تَطْلُب رعاية ابنتها، وإنما مرضها هو الذي تطلّب ذلك. ولذا فإنّ الفتاة لاتستطيع أن ترفض هذا القيد دون أن ترى أنها قاسية القلب ومتنكرة لواجبها وإنسانيتها، وهي لاتستطيع أن تقبله دون أن تتنكّر لاستقلالها وحبّها لرجلٍ ما. وعلاوةً على ذلك، فإنّ الفتاة لاتستطيع أن تقول لأمها: «أنت تستغلين هذا المرض كيما تتحكمي بي وتسيطري عليّ»، إلا إذا كانت تريد أن تهين أمّها أو تفاجئها وتحيّرها، ذلك أن الأم لاتستطيع أن تشعر بأية مسؤولية عن أعراضها. وهكذا يكون القيد الملقى على عاتق الفتاة قيداً مزدوجًا. ولقد صار منذ فرويد وصاعداً نوعًا من السياسة السليمة أن يتمّ البحث داخل الشخصية عن وظيفة الأعراض النفسية أو غايتها، سواء في سياق العلاقات الاجتماعية بين الأشخاص أو في سياق الأنا الأعلى، والأنا، والهو. والحال، أنّ الطبيعة التخمينية لهذه الكوكبة الأخيرة تضفي قدراً أكبر من الاحتمال على الأولى، بمعنى أنها تجعل منها حقلاً من حقول الدراسة أكثر امتلاءً بالوعود.

ويمضي هالي ليشير إلى أنّ الفرد حين يلقي على الآخرين رباطًا مزدوجًا في وضعٍ اجتماعي معين، فإنَّ هؤلاء الآخرين يستجيبون حيال ذلك بالنمط ذاته من السلوك. فالأم، في مثالنا السابق، تريد حبّ ابنتها، غير أنّ هذه الأخيرة لاتستطيع أن تقول: «إنّ سبب بقائي في البيت هو أنني أحبك وأريدك». بل عليها أن تقول إنها تتصرف كارهةً وبغير إرادتها، لأنّ أمها مريضة. وحقيقة الأمر أن الفتاة تقول إنها تحبّ أمها لأنها لاتستطيع أن تتصرف على غير هذا النحو، ولأنها لاتريد أن تتصرف على غير هذا النحو. وبذلك فإنّ الفتاة تلقي على الأم رباطًا مزدوجًا، فهي لاتستطيع أن تنال حبّ ابنتها دون أن تتحقّق من أنه ليس حبًا في الحقيقة؛ لكنها لاتستطيع أن تقول لابنتها: «أنت لاتحبينني في حقيقة الأمر»، إلا إذا أرادت أن تسمع ردّ ابنتها وهي تقول: « لماذا أرعاك وأهتمّ بك إذًا؟» وعندها فإنّ الأم لاتستطيع أن تقول: «أنت تهتمين بي وترعينني لأنك سوف تشعرين بالعار إنْ لم تفعلي»؛ لأنها لو قالت ذلك فلن يقتصر أمرها على أن تنكر صراحةً ماتريده، أي الحبّ، بل سيتعداّه إلى إفشائها أمر لعبتها. وهكذا تدوم أعراضها وتتأبّد. فلأنها مريضة من دون إرادتها، تحبّها ابنتها من دون إرادتها، وبذلك تكون مريضةً من دون إرادتها. ولكي تنال كلّ منهما ماتريده، فإنها تعمل مالاتريده. وهكذا تكونان في صراعٍ وفي شقاء، تشعران بأنهما وقعتا في قبضة حلقة جهنمية لمشكلةٍ لاحلّ لها.

وينبغي أن نتوقف هنا لكي نلتفت إلى مستوى من التناقض أو المفارقة أشدّ عمقًا. والسؤال المطروح هو ما الذي نعنيه حين نطلب أن نُحَبَّ طواعيةً؟ مانعنيه هو أننا لا نطلب أن نُحَبّ انطلاقًا من الإحساس بالواجب، أي انطلاقًا من الإحساس بالمسؤولية الذي هو مايعنيه في العادة الإحساس بالواجب. فالحبّ، مُرَادًا، أو مفروضًا ـ أي الأنا في محاولته أن يسيطر على الانفعال ـ هو بالتحديد مالانريده. صحيحٌ أنَّ مانطلبه هو أن يحبّنا الشخص الآخر لأنه لايستطيع أن يحول دون ذلك،

أنّ يحبّنا دون إرادته، ولكن بحيث لايقاوم الأنا هذا الانفعال. مانريده هو أن يستمتع الشخص الآخر بشعوره اللاإرادي تجاهنا. ولعلّنا نتفادى مانراه من خلط بين الحالتين بأن ندعو مثل هذا الحب الأخير حبًا عفويًا بدل أن ندعوه حبًا إراديًا أو طوعيًا. والعفوي هو مايحدث من تلقاء ذاته، وهو ما يشير إليه المفهوم التاوي تسه - جان tzu - jan أو «هكذا من تلقاء ذاته»، أي مايحدث دون أن يُبْذَل حياله أيّ جهد يجبره على الحدوث. والعفوية ليست فعلاً من أفعال الأنا بأي حالٍ من الأحوال؛ وعلى العكس، فهي فعلٌ لايحاصره مااللأنا من آليةِ سيطرةٍ اجتماعية. وحين يقول أحدٌ ما: «أحبك من كلّ قلبي»، فإنّ من يتكلّم هنا ليس الأنا. وما يعنيه ذلك هو أنّ من المبهج أن يكون الحب عفويًا دون حصار تفرضه التصوّرات المغروسة اجتماعيًا عن دور المرء، وهويته، وواجبه، ودون صراع مع هذه التصورات. أمّا حين يحبّ أحدٌ ما منطلقًا من إحساسه بالواجب في البداية، ثم يجد لاحقًا أنّ هذا الإحساس يروقه، فقد نرتاب في أغلب الأحيان في أنّ مايمتعه هو الأمان الذي توفره الطاعة التي يبديها، وشعوره من جديد بدفء استحسان الأبوين(*).

ها هنا يكمن ماينطوي عليه معظم أعرافنا الأخلاقية والزوجية من خلطٍ عميق. ربما كان من حقّ المجتمع أن يطالب بالسيطرة على التعبيرات العفوية، وأن يقول: «ينبغي ألاّ تكون عفويًا في الحالات الفلانية وبالطرائق الفلانية». أمّا القول «ينبغي أن تكون عفويًا» فهو تناقض صريح يقبع عند جذر الرباطات المزدوجة جميعًا. ومثل هذه العفوية المطيعة لايمكن أن ينتجها سوى التنويم وحده، ولعل هذا هو السبب في أنّ «المداواة» القائمة على العلاج التنويمي البسيط هي مداواة بالغة السطحية وقصيرة الأجل.

(*) في كلا الحالين يتحول موضوع الحبّ إلى بديل للأب أو الأم، ولذا تكون العلاقة ضمنيًا علاقة زنًا بالمحارم؛ ومن هنا ينبع الإثم ومن هنا نشوء الحلقة الشريرة (آلان واطس).

وإذا ما كانت مهمة المعالج، كما يفترض هالي، هي أن يكسر الرباطات المزدوجة المفروضة على المريض ويحول بذلك بينه وبين أن يفرضها على الآخرين، فلا بدّ أن يكون هدف المعالِج الأساسي أن يُري المريض هراء العفوية القاسية المتطلّبة. ومن أجل هذه الغاية فإنه يورّط المريض في رباط مزدوج علاجي سواء تعمّد ذلك أم لم يتعمّده. وتنبع علاجية هذا الرباط من أنّ المعالج لايريد حقيقةً أن يسيطر على المريض لغاياته الخاصة، كما تنبع من أن هذا الرباط سيُوَجَّه على نحوٍ يتكشّف فيه تناقضه. وباختصار، فإنّ المريض يغدو متورطًا في علاقة لايستطيع أن يعرّفها أو يتحكّم بها مهما بذل من جهد.

على المريض منذ البداية أن يأتي كما يأتي المتوسّل. عليه أن يعرّف عن نفسه كشخص يحتاج إلى العون؛ عليه أن يدفع لقاء المزايا التي تتّسم بها الاستشارة؛ عليه أن يذلّ نفسه قائلاً إنه لايستطيع أن يحجم عن القيام بأشياء لايريد أن يقوم بها، وإنه لايسيطر على سلوكه. والحقّ أنّ ماتلجأ إليه كلّ معالجة سليمة في مثل هذه اللحظة هو تقنية **الجودو**. فالمعالج لاينكر أعراض المريض قائلاً: «هذه مجرد عصبيّة عليك أن تقلع عنها!» وهو لاينكر أيضًا شعور المريض بأنه ينبغي أن يكون متمالكًا نفسه ومسيطرًا على ذاته، ولذا لايقول له: «ليس بيدك حيلة حيال ذلك». كلٌّ من هذين القولين كفيلٌ بأن يُنهي العلاقة في الحال. وبدلاً من ذلك، فإنّ المعالِج يقف في صفّ أنا المريض ضد الأعراض، فيقبل تعريف المريض للمشكلة، ويسمح له بألا يكون متمالكًا نفسه أو مسيطرًا عليها، بخلاف الآخرين الذين قد لايسمحون له بذلك. وإذْ يحظى المريض بسماح المعالِج له بأن يكون مريضًا، فإنه يطمئن ويقع تحت سلطة المعالِج في آنٍ معًا.

لنفترض الآن أنّ الطريقة التي يتبنّاها المعالج هي واحدة من أشكال التحليل النفسي. وعندها سنجد أنه يشير إلى أنّ هنالك أسبابًا لاواعية تقف وراء المصاعب التي يعانيها المريض. وليس المهم هنا ما إذا كانت هذه الأسباب توصف بأنها

رضّات مكبوتة من الطفولة أو عوامل خفية في العلاقات بين الأشخاص. فالمهم هو أن يقال للمريض: «إنّ مصاعبك هي نتاج لكونك لم تفهم نفسك» أو «أنت لاتريد حقيقةً أن تسيطر على أعراضك». ففي الحالتين ثمّة تحدٍّ لكفاءة الأنا، إنّما على مستوى جديد وأرفع، ذلك أنّ المعالِج، على الرغم من موافقته على أنّ الأنا هو خارج السيطرة، يتساءل ما إذا كان يريد «حقيقةً» أن يكون ضمن السيطرة أو ما إذا كان قد عرّف المشكلة على نحوٍ صائب. والمريض إمّا أن يقبل هذه الإشارة أو يرفضها، فإذا ماكان الخيار هو الأخير، فإنّ المعالِج لن يناقشه. بل سيكتفي بالقول: «إنني أعجب لماذا يهمّك ويقلقك بهذا القدر أن تُنكِرَ هذا الاحتمال». وما يعنيه المعالج بذلك أنّ المريض يقاوم المعالجة، معزِّزًا بصورةٍ غير مباشرة تلك الإشارة إلى أنه لايريد «حقيقةً» أن يتماثل إلى الشفاء. بل إنّ المعالج قد يشير، بصورة مواربة أكثر من السابق، إلى أنّ رغبة المريض في الإبقاء على أعراضه هي رغبة لاواعية، أو أنّ «اللاوعي» هو الذي ينتجها، كما لو أنّه ذات ثانية أشدّ قوةً من الأنا.

تمكّن فكرةُ «اللاوعي» المريضَ من أن يعبّر ويتحدث عن نفسه دون أن يلقي على عاتقه مسؤولية مايقوله. ومن الواضح أنّ هذا النموذج من الاتصال مماثلٌ لاستخدام المرء أعراضه في السيطرة على علاقاته والتحكّم بها. «هذا مايحصل، لكنني لا أفعله، ولذا فإنّ اللوم لايقع عليّ». وإِذْ يفترض المعالِج وجود عقلٍ لاواعٍ، فإنه يقبل هذا النموذج من السلوك ويشجّعه، بيد أنه يمنع المريض في الوقت ذاته من استخدامه في السيطرة عليه. فهو من يتولّى، من جهة أولى، سلطة تأويل هذا الاتصال الموارب. وسواء كان المعالِج يقوم بتأويلات أم لا، فإنّ المريض مضطرٌّ لأن يدرك أنّ أحلامه وتداعياته الطليقة مفهومة لدى المعالِج مع أنها غير مفهومة لديه هو نفسه. أما من جهة ثانية، فإنّ المريض هو من يُلقى عليه عبء الوضع إِذْ يُطْلَب منه أن يتكلّم، وأن يثير موضوعات النقاش، وأن يُخْرِج مايريد من «المادة اللاواعية». وذلك على الرغم من أن سيطرته على المحادثة تبقى خاضعة للمعالج، لأنّ هذا الأخير هو من طلب منه أن يفعل ذلك. وعن طريق هذه **الجودو** يكون قد

أُلقيَ على المريض رباط مزدوج. فهو قد يحاول أن يسيطر على الوضع وأن يستخدم الاتصال النابع من «اللاوعي» بمثابة درع يحتمي به ممّا لايسرّه اكتشافه، إلا أنه لايفعل ذلك إلا بتوجيه من المعالِج. وبعبارة أخرى، فإن المريض يحاول أن يزيح المسؤولية عن كاهله ويلقي بها على كاهل المعالِج، «قُلْ لي أنت ماذا أفعل، داوِني، قلْ ماهي المشكلة لديّ، الخ». غير أنّ هذا السلوك هو في حقيقة الأمر سلوكٌ يطلبه المعالِج ويأمر به دون أن يتبنّاه. وعلى سبيل المثال، فإنّ المحلّل النفسيّ يغدو في المرحلة المسمّاة بالتحويل أو النقلة(*) بمثابة شخصية أبوية يعتمد عليها المريض دون أن يتمكّن من جعلها تتحمّل المسؤولية. علمًا أنّ رفض المعالِج تحمّل المسؤولية لايكون بأيّ حال من الأحوال ذلك الرفض الفظّ والأصمّ، فذلك كفيل بأن يوقف تحدّي المريض في أن يحاول السيطرة على المعالِج. ولذا فإنّ المعالِج يتفادى تحمّل المسؤولية تفاديًا وبصورة غير مباشرة فيقول للمريض: «عليّ أن أساعدك لتجد ماتريد حقًا أن تفعله»، أو «دعنا ننتظر لنرى ماسيأتي به اللاوعي لديك». وباختصار، فإنّ المعالِج يوجّه المريض لكي يحاول أن يسيطر على العلاقة، غير أنه يُظْهِر الأمر وكأنه يتمّ بمبادرة المريض الخاصة بعيدًا عن أيّ نوعٍ من التوجيه.

ومهما حاول المريض أن يسيطر على المعالِج، فإنه يبقى في مواجهة «ألعوبة» جودو تحبط هذه المحاولة وتثير جهدًا أبعد في الوقت ذاته. بل إنّ المريض يُتَاح له أيضًا ويُشَجَّع على القيام بالمحاولة بطريقته الخاصة ـ على نحوٍ لاواعٍ ودون تحمّلٍ للمسؤولية، كأن يصف أحلامه وتداعياته الطليقة، التي تصبح بذلك امتداداتٍ

(*) التحويل، أو النقلة، transference، هو في التحليل النفسي تحويل الموقف الوجداني من موضوع أو شخص إلى غيره، كأن يقف المريض من المحلّل موقفًا وجدانيًا معينًا كأنه أحد والديه مثلاً. أمّا يونغ فيطلق على ظاهرة التحويل أثناء العلاج اسم التوافق أو التجاوب النفسيّ، ويرى فيها تعويضًا عن تراخي علاقة المريض بالواقع الراهن بتشديد الرابطة بينه وبين المعالِج. ويرى أنّ لامناص من الدخول في علاقة حية بين المريض وغيره كوسيلة ضرورية لتحقيق التوافق، وبذلك يكون التحويل عاملاً أساسيًا في عملية التحليل كعلاج.

لأعراضه اللاإرادية ـ وبذلك نكون أمام وصف موسَّع وغنّي لكل السلوكات التي لاينظر إليها بوصفها سلوكاته. ومن الطبيعي أنّ المريض يصف هذه «المادة اللاواعية» كلّها على أمل أن يفسّر له المعالج ماتعنيه، أو على أمل أن تُفضي إلى تشخيصٍ لايلبث المعالج أن يضع له الدواء. لكن المعالج يرفض ذلك، إنمّا ليس بطريقة مباشرة بأي حال من الأحوال. ولذا فإنه يشجّع على مزيدٍ من الأحلام والتداعيات الطليقة، وكأن هذه الأخيرة سوف تُلقي مزيداً من الضوء على ماجرى من قبل، أو ستُفضي إلى مناطق أعمق فأعمق من اللاوعي. كما يقوم المعالج في الوقت ذاته بتوجيه المريض لكي يتحمّل مسؤولية الوضع عن طريق أسئلة مثل: «حسنٌ، ما الذي يعنيه هذا الحلم برأيك؟»

شيئًا فشيئًا يصبح الرباط المزدوج المُلقى على المريض حرجًا وحاسمًا. فهذا الأخير لايستطيع أن يتخلّص من الرباط عن طريق التحلّل من العلاقة، فلقد سبَق للمعالج أن اعتبر ذلك مقاومةً لاواعية للعلاج، أو اعترافًا من قبل المريض بأنه لايريد أن يتحسّن. كما لا يستطيع المريض أن يُجْبر المعالج على أن يتّخذ له القرارات أو يقرر بدلاً منه، فلطالما حدّد المعالج العلاقة بأنها علاقة دعم ومؤازرة لاعلاقة توجيه. كما لايستطيع المريض أيضاً أن يخرج من هذا الوضع عن طريق النكوص، بأن يسيء إلى المعالج، لأنّ هذا الأخير لايقلق أو ينزعج لذلك بل يتقبّل الهجوم بكلّ بساطة متقدّمًا ولو بصورةٍ أبطأ أو متسائلاً عن بواعثه، كأن يقول مثلاً: «إنني أتساءل ما إذا كانت كراهيتك لي ناجمة عن أنني أذكّرك بأحدٍ ما؟» وتبعًا لهالي، فإنّ من المُفْتَرَض بالمريض أن يستسلم عند هذا الحدّ الحرج والحاسم، إلا أن هذا الاستسلام لايمكن أن يتمّ من خلال فكّ العلاقة. لايمكن لهذا الاستسلام أن يتمّ إلا من خلال سلوك المريض على نحوٍ مختلف. والسؤال، إذًا، هو ما الذي يمكن لهذا المريض أن يفعله؟

يشير هالي إلى أنّ المريض الذي يُبدي أعراضه بتوجيهٍ من المعالج في حقيقة الأمر، ليس بمقدوره أن ينجو من الرباط العلاجي، ومن سيطرة المعالِج، إلا بفقدانه الاهتمام بأعراضه وبتوقّفه عن إبدائها. صحيحٌ أنّ بمقدوره أن يعترف بأنه قد حاول دونما نجاحٍ أن يسيطر على المعالِج، وعلى الآخرين أيضًا، عن طريق إبداء هذه الأعراض، غير أنّ عليه في هذه الحالة أن يدّعيها بوصفها سلوكه الخاص، وأن يتحمّل المسؤولية عنها. وهكذا يكون جودو المعالِج قد حثّ المريض على أن يسلك على نحوٍ متّسق بطريقته الأعراضية، ويكون قد ساقه إلى حدٍّ يكتشف عنده أن هذه الطريقة ليست بالطريقة الملائمة أو الناجعة أبدًا.

بيد أنني أشعر بأن ثمّة شيئًا ما لايزال ناقصًا. فخلال المراحل السابقة جميعًا كان المعالِج يختبر مقدمتين افترضهما المريض منذ البداية. أولاهما هي أنّ بعضًا من أفعاله هي أفعاله الخاصة، وأنها تنبع من أناه على نحوٍ حرّ دونما اضطرار. والثانية هي أنّ بعضًا من أفعاله ليست أفعاله الخاصة، وأنها تحدث ضد إرادته على نحو تلقائي. ويتحدّى المعالِج أولى هاتين المقدمتين بالسؤال عمّا إذا كان السلوك الذي يحسبه المريض إراديًا هو سلوك إرادي حقًّا. «هل تريد حقًّا أن تكون على مايرام؟» «إنني أتساءل ما الذي تعنيه حقًّا حين تقول إنك لاتحبني؟» ويتحدّى المعالِج المقدمة الثانية بأن يعزو نيّةً ما إلى السلوك اللاإرادي، فيشير إلى أنّ الأحلام تعبّر عن رغباتٍ دفينة أو يتساءل عن دلالة إيماءات المريض الآلية وحركاته العصبية. ومن الواضح أن ذلك أيضًا هو نوع من الرباط المزدوج لأنه ينطوي على مايفيد بأنه كيفما سلك المريض، إراديًا أو لا إراديًا، فإنه يكشف ذاته وأنّ دفاعاته هي دفاعات شفافة مكشوفة للمعالِج. فإذا ماترك المريض الساح وفرّ من الميدان فذلك يعني، مرّة أخرى، أنه يقاوم. وإذا ما بدا مصمتًا ومغلقًا وحاول أن يحبط هذه المناورة بضرب حصار حول ذاته، فإنّ المعالج قد يُلمع بلطف إلى أنّ ذلك مكشوف بدوره وأنه لابدّ من وجود مايحرص المريض كلّ الحرص ويقلق أشدّ القلق كيما يخفيه عن نفسه.

فالوجه الآخر لمحاولة المريض أن يسيطر على المعالِج هو محاولته الحصول على المساعدة والعون دون أن يكون عليه أن يدرك ذاته ويتفهّمها. فما هو عليه بالفعل متّسق إلى حدّ بعيد مع صورته عن نفسه التي لا يجرؤ على استكشافها وإبرازها، إلا أنه ما كان ليأتي طلبًا للمعالجه لولا إدراكه المبهم لهذا التناقض. وهكذا يدفع المعالِج المريضَ لأن «يَعْلَق» مشيراً إليه أنه لايستطيع حقيقةً أن يخفي نفسه، إنمّا مع إشارة مرافقة إلى أنّ موقف هذا المعالِج هو موقف تقبّل تام وصداقة. ومن الواضح أن مثل هذا الوضع لايمكن أن يقوم خلال مراجعة أو استشارة واحدة، بل يتطور عبر تفاعل هذين الشخصين خلال فترة من الزمن. وبسير هذه العلاقة وتقدّمها يكتشف المريض أن كلّ محاولاته في ضرب حصار حول ذاته وإخفائها هي محاولات سخيفة، وأنه حبيس وَضْعٍ لانجاة منه إلا بأن يكون ماهو عليه دون إحجام أو تردد. ولاشكّ أنّ المريض المطواع لين العريكة قد يقلّد العفوية ويحاكيها ويفيض بتداعياته الطليقة، غير أنّ المريض المتّسم بالتبصّر هو من يكتشف كلّ اصطناع ويتحدّاه إلى أن يصل إلى حدّ لايعود قادراً فيه على أن يكون محاصراً أو قلقًا.

وعند هذا الحدّ يكفّ المريض عن الزعم والادّعاء. فهو لايتعلّم أن «يكون ذاته» وكأنّ هنالك مايمكن أن **يفعله** كيما يكون كذلك، بل يتعلّم بالأحرى أن ما من شيء يمكن أن يفعله كيما **لايكون** ذاته. والحقّ أن هذه ليست سوى طريقة أخرى للقول إنه قد كفّ عن مطابقة ذاته ومماهاتها مع أناه، مع صورة ذاته التي فرضها عليه المجتمع. فنتيجةً لتحدّي المعالِج مقدّمتيه الآنفتين، يجتمع سلوك المريض الإرادي وسلوكه اللاإرادي وكأنهم سلوك واحد، كما يكتشف أن سلوكه الكلي، عضويته، هو هذين السلوكين وليس أيًا منهما؛ فهو سلوك عفوي. ويمكن لنا أن ندعو هذا تكاملاً لـ «الشخصية»، أو تحقيقًا لـ «الذات»؛ بل وتطويراً لـ «بنية أنًا» جديدة؛ إلا أنه لايتوافق أبداً مع المعنى العادي للأنا أو الذات بوصفها القوة الموجِّهة التي تقف خلف الفعل.

وكلما أسفر العلاج عن مثل هذه النتيجة فإنه يكون مماثلاً للانعتاق، من حيث المبدأ على الأقلّ. فهو يفضي إلى تكامل الفرد مع عالمه «الخارجي» الخاص، أي مع أوجهه اللاإرادية والعفوية. إلا أنه لايرقى إلى مصاف التحدي الكامل للانشطار المزعوم بين العضوية وبيئتها. فهو لايتحدّى، كما تفعل السبُل الشرقية، أعراف الإدراك الحسّي، التي يُستَنَدُ إليها في اعتبار المَشَاهد والأصوات خارج العضوية، والتي يُسْتَنَد إليها في اعتبار حركات الحدّ بين العضوية والبيئة حركات تباشرها العضوية. وتمثّل مدرسة العلاج الجشطالتي ذات الشهرة القليلة نسبياً واحدة من المقاربات الغربية القليلة التي اقتربت ممّا يماثل ذلك. ففي عمل يحمل عنوان **مدرسة العلاج الجشطالتي** وضعه كلٌّ من بيرلز وهيفرلاين وغودمان، يقول هؤلاء المؤلّفون:

> **لامعنىً لأن نعرّف مُتنفّسًا دون هواء، أو مَشَّاءً دون جاذبية وأرض، أو غَضُوبًا دون عقباتٍ تعترضه، وكذا الأمر بالنسبة لكلّ وظيفة حيوانية. فتعريف عضوية ما هو تعريف لمجال العضوية/ البيئة؛ وحدُّ التماس هو العضو النوعي لإدراك الوضع الجديد في المجال... ففي حالة نبات مستقر... يمثّل الغشاء الحلولي [الأوزموزي] عضو التفاعل بين العضوية والبيئة، إذْ تبدو فيه فعالية الجانبين على نحو واضح. ولايختلف الأمر عن ذلك في حالة حيوان معقد ومتحرّك، غير أنّ أضاليل معينة تعتري الإدراك الحسّي تجعل من الصعب أن نتصوّر ذلك. وتتمثّل هذه الأضاليل في أنّ المتحرّك يستميل الانتباه أكثر من الخلفية الساكنة المستقرة، وفي أنّ الأعقد يستميل الانتباه أكثر من الأبسط. أمّا عند الحدّ، فالتفاعل يتواصل من الطرفين[١٤١].**

وقد يفضّل المرء مصطلح «التعامل» عند بنتلي على مصطلح «التفاعل»، غير أن هذا الوصف يبقى وصفًا كاملاً للعامل الخالق للوهم والمتمثّل في **الأفيديا**

البوذية، أي «التجاهل». كما يبقى العمل النظري الذي قدّمه هؤلاء المؤلفون عملاً رائعًا، على الرغم من أننا نجد أنّ تقنيتهم في العلاج تُفْرِط في اتكالها على المحاولة العامدة والمقصودة للشعور بالعلاقة. وذلك بخلاف التحدّي التجريبي لأضاليل وأوهام الانفصال والذي أجده أكثر إقناعًا، لأن التجربة الأخيرة لمجال العضوية/البيئة تأتي أشبه باكتشاف أو إلهام وليس كبناء أو ترتيب يُصْطَنَع اصطناعًا. وبصورة عامة، فإنّ الإلحاح النفسيّ أحادي الجانب في العلاجات الغربية هو مايعوّق توسّع الانعتاق ويعترض سبيله.

يبدو، إذًا، أنّ ما من فارق كبير يترتّب على كون العلاج فرويديًا، أو يونغيًا، أو روجريًا، أو وجوديًا، أو قائمًا على العلاقات بين الأشخاص، أو حتى انتقائيًا، مادامت تقنية العلاج الأساسية متمثّلةً في تحدّي افتراضات المريض الزائفة والعُصابية بحيث يجد نفسه في رباطٍ مزدوج أشدّ إحكامًا كلما زاد تمسّكه بهذه الافتراضات. والحقّ أن نظرية كارل روجرز غير التوجيهية المتطرفة هي نوعٌ من **جودو** يفرض الرباطات المزدوجة، شأنها في ذلك شأن النظريات التوجيهية كنظرية جون روزن(١٤٢)، على سبيل المثال. فما إنّ يدخل شخصان في علاقة حتى يغدو من المستحيل على أحدهما، المُعالِج، أن يكون سلبيًا إلى الحدّ الذي يجعل منه مجرد مرآة للآخر، المريض. وكما يشير هالي، فإن الاقتصار على تقبّل مايقوله المريض أو يفعله هو نوع من التسامح مع سلوكه، وهو، تاليًا، نوع من السيطرة عليه.

> **كلّ ما يقوله المعالج أو لا يقوله ردًا على المريض سوف يسهم في رسم سلوك هذا المريض وتعيين ملامحه. وحتى حين يقول المعالج للمريض: «لن أقول لك ماينبغي أن تفعل»، عندما يطلب منه هذا الأخير أن يوجّهه، فإنّ هذا أشبه بتوجيهٍ للمريض لئلا يسأله ماذا يفعل. وحتى حين يشكو المريض للمعالِج ويبقى هذا الأخير صامتًا، فإنّ هذا الصمت هو تعليق على سلوك المريض بلا شك(١٤٣).**

وما الذي يمكّن أن يشكّل رباطًا مزدوجًا أكثر من وضعٍ يوجّه فيه المعالجُ المريضَ بأن يكون بعيدًا كلّ البعد عن التوجيه؟ إنّ **الجودو** التوجيهي لدى روزن ليس سوى تطبيق آخر للمبدأ ذاته. وعلى سبيل المثال، فإن روزن حين يأمر المريض بأن ينتج أعراضه، بل وأن يفاقمها ويبالغ بها، إنّما يسيطر على مايفعله المريض حتى لو لم ينتج المريض الأعراض، ذلك أنّ سياق الوضع هو سياق علاجي وبالتالي فإن هدف المعالج هو التخلّص من الأعراض. وهكذا يكون هو الرابح في الحالين!

قد يبدو كلّ هذا ضربًا من الإفراط المخيف في تبسيط العلاج، غير أنّ من المهم إلى أبعد حدّ أن نفهم أنّ المبدأ لايمكن أن **يُسْتَخْدم** بالصورة المبسَّطة التي **وُصِفَ** بها. وأول أسباب ذلك هو أنّ المريضى سيتمكّن من النفاذ إلى هذه الصورة بيسرٍ بالغ ويرفض التحدّي. أما السبب الثاني فهو أن تطبيق هذا المبدأ بوصفه ردًّا معاكسًا على المناورات النوعية التي يقوم بها المرضى المحددون إنّما يتطلّب مرونةً عظيمة، وممارسةً، وتقويمًا حكيمًا للشخصية، وذلك بطريقة أقرب إلى طريقة الروائي أو التاجر الداهية في الحكم على الشخصيات منها إلى طريقة عالم النفس النظري. ولقد رأينا أن سبل الانعتاق تفيد كثيراً من **الأبايا**، أي من وسائل البراعة أو «التلاعب»، في تحدّيها لتلاميذها. واعتقادي أنّ وصف الأحلام، وإنتاج الهوامات والتداعيات الطليقة، ومناقشة الأعراض هي ضَرْبٌ من **الأبايا**. إنها ضَرْبٌ من الهراء الضروري، والعلاجيّ، ومن المفيد إلى أبعد حدّ بالنسبة للمعالج أن يدرك ذلك. ومشكلة المنظومات النظرية مثل المنظومة الفرويدية أو اليونغية هي أنّ المرضى يخرجون من العلاج مؤمنين بهذه المنظومات وكأنها ديانات. ومع أنّ «الوقوع على ديانة» قد يكون علاجًا ناجعًا في بعض الأحيان، إن لم يكن انعتاقًا، غير أنّ تسليط انتباه المعالج على رمزية الأحلام، مثلاً، وحدها وبصورة حصرية يُفْقِده التبصّر لابتقنية العلاج الأساسية وحسب، بل بالسياق الاجتماعي للمرض النفسي أيضًا.

ولايعني هذا، بالطبع، أنّ المنظومتين النظريتين الفرويدية واليونغية هما مجرد هراء محض دون أية قيمة علمية. فمن الطبيعي أن يقلّ بمرور الزمن ما كان للفرضيات من قيمةٍ علمية في الماضي، لكن الأمر الأساسي هو أنّ هاتين النظريتين **تقومان بوظيفتهما**، إلى حدٍّ بعيد جداً، بوصفهما هراءً في العلاج أو هراءً علاجياً. ولقد رأينا، مثلاً، أنّ قول المعالج للمريض إنّ لديه «عقلاً لاواعيًا» هو قولٌ يمكّن المريض من الاتصال مع المعالِج على نحوٍ غير مباشر، ومن غير أن يشعر بأنه المسؤول عمّا يقوله، حيث يُحَمَّل اللاوعي هذه المسؤولية. وهذا قد لايكون مقبولاً لدى متزمّتين من الفرويديين واليونغيين، لكن على هؤلاء أن يعلموا أنهم إذا ما أرادوا أن يظهروا بمظهر العلماء فلا شيء أبعد عن العلم من خطّ حزبي نظري صارم وجامد. ولعلّ من أسوأ المضارّ بالنسبة لأيّ معالج أن يكون لديه هدف شخصي يسعى إلى تحقيقه، لأنّ ذلك سيجعل له مصلحةً شخصيةً في الفوز باللعبة المضادة مع المريض. ولقد رأينا لدى الإشارة إلى معلّم زن أن مايمكّنه من خوض اللعبة بفعالية يكمن على وجه التحديد في أنّ الربح والخسارة لايهمّانه. وبغياب مثل هذه الأهلية أو الكفاءة، فإنّ العلاج النفسي ينحلّ إلى لعبة قوة تعمل فيها الرباطات المزدوجة التي يلقيها المعالج على إتعاس المرضى سنوات وسنوات لالشيء إلا لإرضاء ذاته.

بيد أنّ نظرتنا الإجمالية هذه إلى العلاج النفسي تبقي على عناصر معنية من هاتين النظريتين الكلاسيكيتين. فلا يزال من الملائم تمامًا أن نَصِفَ الأنا بأنه ابتناء لمبدأ الواقع (العرف الاجتماعي) يمارس كبتًا على سيرورات الحياة ويصيّرها إلى سيرورات لاواعية إلى هذا الحدّ أو ذاك. ولايزال قيّمًا ومشروعًا أن نفترض أنّ للتربية في الطفولة الأولى وفي الطفولة آثارها ذات الأهمية الهائلة في تشكّل الشعور بالأنا، حتى لو لم يكن ضروريًا أن نستعيد هذه الآثار في العلاج. فمن

الصحيح بلا ريب أن موقف الطفل من الأب أو الأم يمارس تأثيره على مواقفه اللاحقة من الآخرين، ويجعله يعطي الأوامر ويتلقّاها بنوع من التلقائية القسرية. ولايزال صحيحًا، بالنسبة للثقافة الغربية على الأقلّ، أنّ الكبت الجنسي هو مصدر من المصادر الكبرى للسلوك المريض نفسيًا. ويُضَاف إلى كلّ ذلك أنّ إلحاح يونغ المتواصل على العلاج بوصفه تسوية بين الأضداد وعلى قبول استيعاب **الظلّ**، أي ذلك الوجه القاتم والمكبوت من طبيعة المرء، هو أمر أساسي تمامًا في نظرتنا إلى الانعتاق. والمشكلة هي أنّ تقبّل المرء لذاته لايمكن أبدًا أن يكون فعلاً قصديًا ومتعمَّدًا؛ وهو أمر ينطوي على مفارقة وتناقض شأنه شأن تقبيل المرء شفتيه. غير أنّ اللعبة المضادة تتحدى الإمكانية الفعلية لرفض الذات، وهي في النهاية لاتبتني كلّية الإنسان ابتناءً بل تكشف عنها بوصفها واقعةً لامفرّ منها.

ومن وجهة النظر هذه يمكن أيضًا أن نرى دلالةً فيما عزاه فرويد إلى البواعث اللاواعية من طابع جنسي، وذلك بأخذنا إيّاه كاستراتيجية علاجية لا كواقعة نفسية. ففي أية ثقافة شديدة الحساسية تجاه الجنس، تمثّل الإشارة إلى أنّ بواعث المرء الحقيقية هي بواعث جنسية تحديًا للأنا شديد الفعالية والتأثير. فحين تنظر الثقافة إلى الجنس بوصفه شرًّا أو انحطاطًا، تأتي الإشارة الآنفة منطويةً على أنّ باعث المرء الحقيقي هو **عكس** نيّته الواعية مما يعني أنّ الأنا ليس المسؤول الحقيقي عن الأشياء بأي حالٍ من الأحوال. وحين يكون الفرد متماهيًا بقوة مع أناه، فإن مثل هذه الإشارة تَلْقَى مقاومةً في الحال، ولايكون على المعالِج عندها إلا أنْ يشير إلى أنّ المريض ماكان لينكر تلك الإشارة بكلّ هذه القوّة لو لم تكن صحيحة. وبذا يعمل الفعل الرامي إلى تأكيد الأنا وإثباته على وضع الفرد موضع إنكار الأنا ونفيه، ويكون الرباط المزدوج المفروض على هذا النحو شديد الفعالية لأنّ الفرد لايستطيع أن ينكر صادقًا وجود الشعور الجنسي وما يمارسه عليه

من جَذْبٍ لامفرّ منه. وإذا ما كانت نيّة المعالِج مهاجمة المريض واتّهامه، فقد نشعر أنّ هذه الاستراتيجية تعطيه ميزةً بعيدةً كل البعد عن الإنصاف والعدل. غير أنّ فَرْض هذا الرباط المحدّد هو في حقيقة الأمر فَرْضٌ للرباط الذي سبق أن فرضه المجتمع على المريض. وما كان من الممكن أبداً أن يقع المريض في «شرك» المعالِج لو لم يكن قد خُدِع من قبل وسيق إلى إنكار نفسه ومشاعره بقبوله بدعة أنه أناه أو نفسه، وليس عضويته الكاملة.

ولكي ينجو المريض من فخّ المعالِج، ليس أمامه سوى أن يكفّ عنْ الدفاع عن ذاته ضدّ ذاته. وبإسقاطه هذه الدفاعات يكفّ، في الوقت عينه، عن مطابقة ذاته مع الأنا ومماهاتها معه. وهذا مالايمكن أن يحصل إلا حين يتّضح للمريض أنّ المعالج لا يهاجمه، الأمر الذي يتوقّف بدوره على كون المعالِج قد تقبّل نفسه على نحوٍ أصيل وصادق. وهذا يعني أنّ المعالِج يمثّل فلسفةً مغايرةً لفلسفة المجتمع ويدافع عن سلطة الطبيعة لا عن سلطة البشر. وسلطة الطبيعة لايمكن أن تغدو السلطة العليا إلا حين يمكن تبيان أنّ السلطة الاجتماعية تنطوي على تناقض داخلي أساسي إلى درجة أنّ دوامه لابدّ أن يدمّر المجتمع ويسوق البشر إلى الجنون.

VI
دعوة إلى الرقص

غالبًا ماينْظَرَ إلى قول المسيح: «من ثمارهم تعرفونهم»(*) على أنّه يعني ضرورة الحكم على «البشر تبعًا لسلوكهم الأخلاقي»، وعلى فلسفات الحياة تبعًا لعواقبها الأخلاقية. غير أنَّ تعريف الأخلاق الذي يمكن أن يحظى اليوم بأي ضَرْبٍ عامٍ من ضروب الاتفاق ليس سوى ذلك التعريف الذي يرى في الأخلاق سلوكًا يطيل بقاء المجتمع، ودوامه. فثمار الفكر والعمل هي بالنسبة لنا مافيهما من نفعيّة غذائية؛ أمّا كون هذه الثمار سائغة الطعم حسنة البناء فهو أمر عارض ومتروك للمصادفة. فنحن لانسأل إلا عن اشتمال هذه الثمار على الفيتامينات المناسبة، ذلك أنّ الطعم لا أهمية له إلا بقدر مايسهّل الهضم. ووظيفة اللعب في مثل هذه الأخلاق هي أن يجعل العمل محمولاً، فالعمل عبء وثقل، لا لأنه يقتضي من الجهد أكثر مما يقتضيه اللعب، بل لأنه نزاع مع الموت. والعمل مشوبٌ بالخوف من الموت، كما نعلم، لأنّ العمل هو ماينبغي القيام به من أجل البقاء. والبقاء، أو الدوام، هو الضرورة الجوهرية التي لاسبيل إلى اختزالها. والسؤال الآن ماالذي يجعل من غير الواضح أنّ جَعْلَ البقاء ضروريًا يعني جَعْلَه عبئًا؟ فالحياة سيرورة عفوية قبل أي شيء آخر، وإصدارُ أمْرٍ بالعفوية، والقول إنّ المرء يجب أن يحيا، هو، كما رأينا، ذلك التناقض الأساسي الذي يقيدنا جميعًا برباطه المزدوج.

(*) انظر إنجيل متى ٧: ٢٠

إنّ اتّخاذ المواقع هو الخطوة الأولى في أيّة **لعبة**، وكذا اختيار الحياة على أنها ضد الموت، والكينونة على أنها ضد العدم، ليس سوى زعم بأنّ الحياة والموت، والكينونة والعدم، تقبل الانفصال واحدها عن الآخر. ومن ثمّ فإنّ هذا الزعم، أو هذه اللعبة، تُصَوَّر لنا على أنها الاختيار الجدّي والرصين في جوهره. ولاشكّ أنّ القوالب الأصلية للكينونة والعدم هي المادة والمكان، الشكل والفراغ، وربما كان محتوماً علينا أن نفكّر بالمادة على أنها تتّسم بوجودٍ بعيدٍ عن الاستقرار ومحفوف بالمخاطر وانتقاليّ وسط العدم الأبدي واللانهائي. غير أنّ علم الفلك وعلم الكونيات المحدثين يقتربان على نحوٍ يكاد يكون مؤكّداً من رؤيةٍ للكون لايعود فيها المكان وعاءً للمجرّات عاطلاً وقاصراً بل جزءاً مكمّلاً لشكلها. فالشكل ينطوي على المكان كما ينطوي المكان على الشكل. والأمر، بلغة الاستعارة، كما لو أنّ المكان والشكل مستلقيان معاً على سطح كرة بحيث يغدو الاختيار أيّهما الصورة وأيّهما الخلفية مسألةً اعتباطية تماماً. وبذا لاتكون الحياة، أو سيرورة التكوين، سيرورةً تجري في متَّصلٍ غريب مغايرٍ للحياة.

في نوام «التجاهل»، في الانتباه الضيّق الذي لايرى الأشياء كلّاً، تكون نظرتنا واقعةً في إسار الصورة القريبة المريحة لا في إسار خلفيتها، أو الصورة المضادة. أما يقظة الانعتاق فهي التحقّق من أنّ كلّ اختيار بين «الأضداد» ليس سوى الفصل فيما لا انفصال فيه. وكما يقول سنغ تسان، معلّم زن، فإنّ:

الطريق الأمثل [تاو] لاصعوبة فيه،
شريطة أن يتفادى الانتقاء والاختيار...
فإذا ما أردتَ الحقيقة خالصةً،
دعك من العناية بالصواب والخطأ.
فالصراع بين الصواب والخطأ
هو مرض العقل(١٤٤)

ليست الغاية هنا أن يكفّ المرء عن الاختيار، وإنما أن يختار وهو عالمٌ أنْ ليس ثمة اختيار في الحقيقة. والفلسفة الشرقية مليئة بمثل هذه التناقضات الظاهرية؛ أن تفعل دونما فعل، أن تفكّر دونما فكر، أن تحبّ دونما ارتباط. ويتلخّص الأمر ببساطةٍ في أنّ كل اختيار، وكلّ اصطفاف، ليس سوى لعب وهزل في هذا الكون من النسبية. غير أنّ ذلك لايعني أنّ المرء لايشعر بأي إلحاح للاختيار أو الاصطفاف، فمعرفة نسبية النور والظلام لاتعني أن تكون قادراً على التحديق في الشمس دون أن تَطْرف؛ ومعرفة نسبية الأعلى والأدنى لاتعني أن تكون قادراً على السقوط إلى أعلى. والشعور بالإلحاح دونما قَسْر هو السبيل المتناقض ظاهريًا لوصف مايشبه شعوراً ينشأ عفويًا دون أن يحدث لدى من يشعر به.

ما هي ثمرات الانعتاق، إذًا، إنْ كان يحرر المرء من أخلاقيات البقاء والفرار من الموت؟ لاشكّ أننا سنضطرب إذْ نفكّر بأناس بيننا لايأخذون لعبتنا الاجتماعية على محمل الجدّ. ولاشكّ أننا سنتساءل: كيف سيسلكون إذًا، ماداموا لايؤمنون بقواعدانا إيمانًا صحيحًا؟ وهو تساؤل يطال العلاج النفسي أيضًا، وقد طُرِحَ مراراً منذ أن ربط فرويد بين العصاب والكبت. غير أنّ فرويد والمحللين النفسيين لم يواجهوا هذا التساؤل مواجهة فعلية لأن التخلص من الكبت لم يكن أبدًا مارموا إليه. فقد وقفوا، بصورة عامة، في صفّ مبدأ الواقع، في صف الأنا الأعلى والأنا، ضدّ الهو. ومع ذلك فقد خففوا من هذا الصراع، وكان لمذهب فرويد أثره الاجتماعي الهائل، ليس في تحقيق درجة أكبر من الحرية الجنسية وحسب، بل في تغيير أفكارنا عن مسؤولية الفرد أيضًا. فالمعرفة العامة التي ترى أنّ المنحرفين، والجانحين، والمجرمين هم مرضى وليسو خطاة، وأنهم يحتاجون إلى علاج نفسي وليس إلى عقاب، هي معرفة تنبع من فرويد بصورة مباشرة، وقد صارت سمةً مميزة لكلّ إصلاح اجتماعي ليبرالي و«تقدّمي». بيد أن هنالك الكثيرين ممن يخشون الأخلاق الفرويدية ويرون فيها تقويضًا جديًا للمجتمع، فهي السبب في أنّ أعدادًا

متزايدة من البشر لايقبلون أن يتحملوا مسؤولية أفعالهم كاملة. فحين لانجد أحداً محدداً نلقي عليه اللوم بشأن سلوك المرء، وفي فترةٍ فقدنا فيها ذلك الشعور النبيل بالذنب والذي كان سائداً من قبل، يبدو أننا نفقد لا القدرة على الحيلولة دون الشر وحسب بل الإحساس بالكرامة الإنسانية أيضاً.

ويجب ألا ننسى أنّ فرويد بقي ثنائياً في رؤيته للطبيعة الإنسانية، وما دام هنالك تضارب أساسي بين الغريزة والعقل، بين إيروس والحضارة، فلا بدّ أن تبقى هنالك مشكلة لا أخلاقية لاحلّ لها، ويبدو الكبت بمثابة جواب عمليْ عنها أو ردّ عملي عليها. يقول فرويد في تحديده مشكلة التربية:

على الطفل أن يتعلّم التحكّم بغرائزه. فمن المستحيل أن نعطيه حرية مطلقة بحيث يطيع نزواته جميعاً دون أي قيد. وقد تكون هذه تجربةً مثقّفةً جداً بالنسبة لعلماء نفس الطفل، إلا أنها تجعل الحياة مستحيلة بالنسبة للأهل وتُلحق ضرراً خطيراً بالأطفال أنفسهم... على التربية إذاً أن تشقّ طريقها بين نارين أولاهما إتاحة اللعب الحرّ للغرائز وثانيتهما هي إحباطها(١٤٥).

قد يكون من الضروري أن نَقْسم الطفل ضد ذاته كيما نعلّمه نماذج معينة من السلوك الاجتماعي، لكنه إنْ لم يكتشف في مراحل حياته اللاحقة أنّ هذه القسمة هي خدعة أو ألعوبة، شأن بابا نويل، فلابدّ أن يتحول إلى شخصية مغتربة على نحوٍ دائم. وحين تقوم مثل هذه الشخصية، بدورها، بتربية الأطفال فإنها تفرض عليهم الانقسام دون أن تعرف أنه خدعة أو ألعوبة، وهكذا توجّه إليهم النصح أو التحذير أو اللوم خالياً من الدعابة وخالياً في الغالب من اللطف. فإذا ما حرن الطفل وتمرّد، اهتاج البالغ المغترب عن ذاته فعلاً، فهو لايدرك أنّ تربية الأطفال هي أن تلعب معهم لعبة.

وهكذا، فإنّ مشكلة الكبت العملية بوصفه مرضاً إنسانياً لاتتطلّب أن نوقف ضبط أطفالنا. إنها، ببساطةٍ، مسألة أن ندرك أننا حين نعلّمهم أن ينظروا إلى

أنفسهم على أنّهم ثنائية مؤلّفة من الأنا والغريزة، من المُسَيْطِر والمُسَيْطَر عليه، فليس ذلك سوى استراتيجية. والمشكلة العملية تتعلق إذًا بالبالغين، وهي المشكلة التي طرحها نورمان براون ببراعة كبيرة في كتابه **الحياة ضد الموت**: ألم يحن الوقت كيما نصل بفكر فرويد إلى نتيجته النهائية ونتعلّم أن نحيا دون كبت؟ وهو سؤال يبدو مهينًا وشنيعًا للوهلة اللاأولى، وهذا بالضبط مايجعل كتاب براون المتكلّف والمدرسيّ أبعد أثرًا. غير أنّ إمكانية الإجابة بالإيجاب عن هذا السؤال تعني أنّ ثمار الانعتاق ستكون ثماراً بالفعل. أمّا النتائج التي يطلبها الأخلاقي العملي من أي تغيير في الوعي، من الرؤيا الصوفية مثلاً، فليست ثماراً في الحقيقة. فهو يريد التضحية بالنفس، والشجاعة، والتفاني بوصفها وسائل لاستمرار الحياة الاجتماعية ودوامها. ولكن ما هي الفائدة من إطعام الجائع، ومداواة المريض، وإكساء العَريان إذا ما كانت الغاية من كلّ ذلك أن يعيش هؤلاء ليعودوا جائعين، ومرضى، وعراة من جديد، أو أن يعيشوا ليكونوا قادرين على فعل هذا الشيء ذاته لآخرين. إنّ الأخلاق العملية، سواء كانت يهودية أو مسيحية، رأسمالية أو شيوعية، هي احتياطٌ لمستقبلٍ ما، نكران دائم للذات، أو إرجاء لها وجعلها في المقام الثاني. وهذا المستقبل هو مستقبل لايمكن لأحدٍ أبداً أن ينعم به لأنه حين يأتي زمن هذا المستقبل سيكون الجميع قد فقد القدرة على العيش في الحاضر. ليس السؤال، إذًا، ما إذا كانت تجربة الانعتاق تُطْلِق أعمالاً صالحةً، بل السؤال ماإذا كانت تجربة الأعمال الصالحة تُطْلِق انعتاقًا؛ أي تطلق القدرة على أن **يكون** المرء كلّ ما هو عليه دون كبتٍ أو اغتراب. وتبعًا للمبدأ القائل: «السبت إنما جُعِلَ لأجل الإنسان لا الإنسان لأجل السبت(*)»، فإن وظيفة السلوك الأخلاقي هي على الدوام وظيفة ثانوية وتابعة.

(*) انظر إنجيل مرقس ٢ : ٢٧.

ولكن تابعة لماذا؟ فالمرء يتكوّن لديه انطباع بأن سبُل الانعتاق، شأنها شأن المسيحية الكاثوليكية، تتصوّر الـ summun bonum[*]، غاية الإنسان الحقيقية، على أنها تأمّل واستمتاع أبديين بالألوهية الروحانية غير الجسدية في حياة مقبلة بعد الموت. بيد أننا حين نفهم السبُل الشرقية بمزيد من العمق، نجد أن النيرڤانا ليست بعد الولادة ـ و ـ الموت (السَمْسَارا) ولا ورائها، أو بعيدة عنها، وإنما الأمر، كما يقول هاكوين، معلم زن، أنّ:

هذه الأرض عينها هي لوتس أرض الطهارة[**]،

وهذا الجسد عينه هو جسد بوذا[١٤٦].

فالأبدية هي الآن، والعضوية الفيزيقية والعالم الفيزيقي يغدوان في ضوء الرؤية غير المكبوتة هما العالم الإلهي. وهذا مالاتمكن رؤيته مادامت الحياة عملٌ ـ ضد ـ الموت. يقول براون:

إنّ هذا العجز عن الموت يلقي بالجنس البشري، بنوعٍ من المحاكاة الساخرة إنما بصورة حتمية، خارج آنية العيش، وهذا مايمثّل في الوقت ذاته الموت بالنسبة لكل الحيوانات السوية؛ فالنتيجة هي إنكار الحياة (الكبت)... لأنّ انحراف الحياة وتحولّها إلى حرب ضد الموت يفضي، بالمحاكاة الساخرة الحتمية ذاتها، إلى هيمنة الموت على الحياة. فالحرب ضد الموت تأخذ شكل انشغال بالماضي والمستقبل، أما الزمن الحاضر، زمن الحياة، فيضيع[١٤٧].

(*) باللاتينية في النصّ الأصلي، الخير الأسمى(م).

(**) يُقَال إن بوذا إميتابا (أميدا في اليابانية)، أي بوذا صاحب النور اللامتناهي، والحياة غير المحدودة، قد خلق بتعاطفه ورحمته التي لاحدّ لها أرضًا طاهرة يستطيع كل إنسان بلوغها بفضل رحمته ونعمته. فالتضرّع البسيط لاسمه مقرونًا بالإيمان بفاعليته يضمن للمؤمن الميلاد من جديد في الأرض الطاهرة.

وعلى هذا الأساس فإنَّ عمل الحياة يكون مُسَاقًا بقسر التكرار العصابي(*)، وطلب البقاء، لوقت أطول فأطول نأمل فيه أن نقبض بمعجزةٍ ما على مايروغ منا في الحاضر. وهذا مايمكّن براون الذي انطلق من فرويد من أن يصل إلى النتيجة ذاتها التي وصل إليها هاكوين:

حين نربط قسر التكرار، خلافًا لفرويد، مع نظرية هذا الأخير المكرورة التي تقول إنَّ سيرورات الهو الغريزية هي سيرورات لازمنية، فإنّ الحياة المكبوتة وحدها تكون في الزمن، أما الحياة غير المكبوتة فتكون لازمنية أو في الأبدية. هكذا يصل التحليل النفسي إلى نتيجته المنطقية ويتحول إلى نظرية في التاريخ، فيضمّ إليه ضروبًا من الإلهام الديني لا عمر لها. إنَّ سبت الأبدية، **ذلك الزمن الذي ليس بعده زمن، هو صورة لتلك الحالة التي هي الغاية النهائية لقسر التكرار في الهو اللازمني... هكذا يتحول التحليل النفسي إلى تذكيرنا بأننا أجساد، وبأنّ الكبت هو كبت للجسد، وأنّ الكمال هو** ميدان الجسد المطلق؛ **فالأبدية هي صيغة الأجساد غير المكبوتة**(١٤٨).

هكذا ينبغي أن يكون الهدف النهائي للتحليل النفسي **نشورًا حقيقيًا للجسد** بوصفه شكلاً مميزاً من أشكال إحياء الميت في المستقبل.

إنّ هدف التحليل النفسي ـ الذي لم يتحقق بعد، ولم يُوعَ بَعْدُ تمامًا ـ هو إعادة أرواحنا إلى أجسادنا، إعادة أنفسنا إلى أنفسنا، والتغلّب بذلك على حالة الاغتراب الإنساني عن الذات... وما فعله التحليل

(*) قسر التكرار، repetition - compulsion، هو على مستوى علم النفس المرضي المحسوس عملية لاتُقَاوم ذات مصدر لاواع، ينشط فيها الشخص لزجّ نفسه في وضعيات مؤلمة، مكرراً بذلك تجارب قديمة بدون تذكّر نموذجها الأصلي، بل هو يعيش على العكس من ذلك انطباعًا على درجة عالية من الحيوية بأن المسألة ترتبط بشيء يجد تبريره الكامل في الواقع الراهن. ويعتبر فرويد أنّ قهر التكرار يرتد إلى صفة المحافظة التي هي أكثر صفات النزوات عمومية(م).

> النفسي الأرثوذكسي في الحقيقة هو أنه أعاد إدخال ثنائية الروح ـ الجسد في معجمه الخاص الجديد، وذلك بتحويله «الأنا» إلى جوهر أساسي يواصل خوض حربه مع «الهو» متوسّلاً «آليات الدفاع». وهكذا يُسوّى أمر التصعيد بتصنيفه كآلية «ناجحة» بين آليات الدفاع. والحقّ أن التحليل النفسي الأرثوذكسي في إضفائه طابعًا ماديًا على الأنا، إنّما يخضع لسلطة فرويد الذي قارن علاقة الأنا بالهو بعلاقة الفارس بحصانه، وهي استعارة تعود إلى فيدروس وتعمل على تأييد الثنائية الأفلاطونية[١٤٩].

هكذا يعقد التحليل النفسي الأر ثوذكسي حلفه مع مبدأ الواقع وأخلاقيات البقاء. فقضية هذا التحليل ليست «الاتحاد مع الآخرين ومع العالم من حولنا على نحوٍ يقوم على النرجسية والامتلاء الإيروسي بالحيوية والحماس والمرح لا على القلق والعدوان»[١٥٠]؛ ويا لها من ضربةٍ كليلة فاترة، والحضيض البائس لما دعاه فيليب ريف بـ «الإنسان النفسيّ».

> إنّ للمثل النفسيّ الأعلى المتمثّل بالسواء وجهه البعيد عن البطولة. دعونا نتصوّر مجتمعًا محكومًا بأكمله بالمُثل العلاجية النفسية. إنّ التحليل النفسي، حين ننظر إليه لا من وجهة نظر الفرد بل من وجهة نظر اجتماعية، هو تعبير عن طغيان شعبي لم يستطع دوتوكفيل نفسه أن يتخيله... ففي ديمقراطية المرض الناشئة، يمكن لأيّ كان أن يمارس على الآخرين بعضاً من دور الطبيب، دون أن يُتَاح لأحد أن يصل به التهور حدّ الزعم أن بمقدوره أن يشفي أو يُشفى بكل معنى الكلمة. المشفى يعقب الكنيسة والبرلمان بوصفه المؤسسة النمطية البدئية في الثقافة الغربية[١٥١].

والحقّ أن هذه هي العاقبة الداجنة والماصلة لسبيلٍ أوسط لايتمّ فيه تخطي الأضداد والتعالي عليها بل يُسوَّي بينها، حيث تقوم معاهدة حذرة وهشّة بين الفارس والفرس، والروح والجسد، والأنا والهو.

إنّ إخفاق التحليل النفسي الأرثوذكسي هو، كما رأينا، نتيجة لثنائية فرويد، أي نتيجة للخوف من الجسد الإنساني الذي سيتحول إنْ لم يُكْبَت إلى بهيمة برية تنزو وتنخر في قذارة غائطها. وقد يكون الإنسان حيوانًا من الناحية البيولوجية والمورفولوجية (الشكلية)، لكنه **ليس** فرسًا، أو نمرًا، أو سعدانًا. فالبنية الفريدة لعضويته ودماغه تمكّنه من أنّ يضبط نفسه، غير أنّ القول بإنّ هذا الضبط الذاتي يقوم على ثنائية فعلية بين الروح والجسد، والأنا والهو، ليس سوى زعم وادّعاء. وقد يكون الزعم مفيداً كإجراء مؤقت، أو كمناورة تعليمية، أما حين يغدو قالبًا دائمًا للشعور الإنساني فلا يعود أكثر من إطالة مصطنعة للوصاية التي تُمَارس على الأطفال، أو إخفاق في النمو يُجْهِض ضوابط الثقافة جميعًا. فحين يبقى هذا الزعم بعيداً عن الوعي ويُعْتَبر حقيقة واقعة، تكون الروح المفصولة عن الجسد على هذا النحو مفصولةً عن عضو الاستمتاع. والنتيجة أنّ الإنسان المتماهي مع الروح يكون مُحْبَطًا على الدوام ويحتاج على الدوام إلى مزيد من الوقت. ولأنه يعلم أنّ الجسد سيموت، فإنّ صورته الفانية القابلة للفساد تغدو عدوه. وبذا تُسَاق ضوابط الفن والعلم إلى خوض حرب ضد الموت، ضد الجسد، وضد العضوية. أما الأخلاق فتصبح الخادم لتلك الروح التي لا جسد لها.

بيد أنّ كلّ ما يقاتل ضد الجسد والموت يصبح موتًا هو ذاته، أي يصبح عاجزاً عن العفوية، وبذلك عن البهجة والفرح الأصيل. ونتيجةً لذلك فإنّ البحث عن إشباعٍ مستقبليّ يكون ضَرْبًا من الحلقة الشريرة، ويغدو التقدّم الثقافي مسار محاولات مسعورة أبداً لحل مشكلة التناقض الذاتي أو الداخلي. والحال أنّ الجواب لا يكمن في التخلّي عن ضوابط الفن، والعلم، والأخلاق على طريقة الـ «beatism» الدارجة. فالمشكلة الحقيقية هي أن نضع هذه الضوابط بتصرف العفوية وفي متناولها. فحين يكون لدينا **إيروس** يحكمه العقل بدلاً من **إيروس** يعبّر عن نفسه بالعقل، نخلق ثقافة ضدّ الحياة، حيث يكون على العضوية البشرية أن تخضع على نحوٍ متزايد لحاجات التنظيم الميكانيكي، وأن ترجئ الاستمتاع باسم منفعةٍ عقيمة على نحوٍ متزايد ولا طائل من ورائها.

وحين تكون الضوابط الثقافية في خدمة إيروس، تكفّ الأخلاقيات عن كونها قواعد للكبت وتتحول إلى تقنيةٍ في التعبير، كما تتحول الأخلاق إلى جمالياتٍ للسلوك.

يضع مبحث الجماليات نظام الحسّ ضد نظام العقل. وهو تصوّر يهدف، إذْ يدخل في فلسفة الثقافة، إلى تحرير الحواس، الأمر الذي يعطي الحضارة أساسًا أشدّ رسوخًا ويحسّن من إمكاناتها إلى حدٍّ عظيم بدلاً من أن يدمّرها. والوظيفة الجمالية، إذْ تعمل عبر نزوة أساسية هي نزوةِ اللعب، إنّما «تلغي القهر، وتضع الإنسان في حرية، أخلاقيًا وفيزيقيًا على السواء». وهي تخلق تناغمًا بين المشاعر والعواطف من جهة والأفكار العقلية من جهة أخرى، وتجرد «قوانين العقل من قهرها الأخلاقي»، و«تسوّي بينها وبين مصلحة الحواس»(١٥٢).

إنّ ماركوزه، الذي يورد في الفقرة السابقة مقبوساتٍ من شيللر، يبدو كمن يريد إحياء المثالية «سيئة الصيت» لدى رمانسيي القرن الثامن عشر، أو التفاؤلية الطبيعية التي يُفْتَرَض أن الحربين العالميتين قد أوضحتا أنها فلسفة زائفة. غير أنّ الحربين وثورات الأزمنة الحديثة ليست بأي معنى من المعاني أمثلةً لما يحدث عند إزالة الكبت الحضاري. إنها انفجارات للغضب الساديّ الذي ينبغي على حضارة الكبت أن تعيله وتنهض بأعبائه على الدوام؛ إنها ثمن حضارة الكبت هذه، إلا أنّ حضارةً تكنولوجيةً لن تستطيع أن تدفع هذا الثمن طويلاً. ولهذا السبب بالذات فإنّ لاحاجة بها لأن تدفعه، كما يرى ماركوزه. فالتقنية التي تجعل من هذه الانفجارات انفجارات مدمّرة على نحوٍ جنوني تجعل أيضًا من ثقافة الكبت أمرًا لاضرورة له، إذْ أنها تلغي، من حيث المبدأ، تلك الحاجة إلى الكدح والعمل. بيد أنّ التقنية لم يُتَح لها أن تلغي العمل، والسبب في ذلك، كما يقول تشيشولم، هو أنّ

العمل الشاق، من بين جميع الأشياء، يصبح فضيلة بدلاً من كونه تلك اللعنة التي لطالما وصفه بها أسلافنا القدماء... ينبغي أن نهيء

أطفالنا لكي يعملوا على تربية أطفالهم بحيث لايكون العمل بالنسبة لهم ضرورة عصابية. فضرورة العمل هي عَرَض عصابيّ. إنها عكّاز. ومحاولة لتمكين الذات من الشعور بأن لها قيمتها حتى لو لم يكن هنالك أية حاجة محددة لعمل المرء(١٥٣).

حين تُستَخدَم التكنولوجيا ـ على نحو سخيف ومناف للعقل تماماً ـ كيما تزيد من العمالة بدل أن تتخلص منها، يغدو العمل «عملاً ـ انشغالاً»؛ خلقٌ مصطنعٌ لضروب من الرتابة والروتين المتزايد لامعنى لها، إنتاجٌ لانهاية له لأشياء ليست وسائل للرفاه والإشباع الفيزيقي بقدر ما هي نفايات وتفاهات طنانّة. وعندئذ فإنّ التكنولوجيا تعمل ضد **إيروس**، ونتيجةً لذلك فإن العمل يزداد اغتراباً كما تزداد ضرورة الانفجارات العنيفة. وكما يقول ماركوزه، فإنّ «ربط الأعمال في أنظمة التجميع(*)، وفي المكاتب، والمتاجر مع الحاجات الغريزية هو تمجيدٌ لنزع إنسانية الإنسان بوصفه لذّة»(١٥٤). أمّا نمط الكائن البشري الذي يخضع لهذه الثقافة فهو نمط الزومبي zombie، بصورة تكاد أن تكون حرفية. فهو طيّع يسهل قياده و«ناضج» على طريقة بورجوازيتنا التي توقع في النفس الكآبة والغمّ؛ وهو عاجز تماماً عن الفرح والمسرّة والامتلاء بالحيوية أو الحماسة؛ يحسب أنه يرقص بينما هو يجرّ قدميه المتثاقلتين في الغرفة؛ يحسب أنه يلهو ويتسلّى بينما هو يشاهد بسلبية زوجاً من السفاحين مفتوليّ العضلات في مباراة مصارعة؛ يحسب أنه كائن متعلم ومثقّف بينما هو يتلقّن أن يتكلّم باتّضاع ومع «كلّ التحفظات الواجبة» عن مسرحيةٍ ما قليلة الشأن من العصر الإليزابثي؛ والأسوأ من كل ذلك بعد هو أنه يحسب نفسه متمرداً على كلّ هذا حين يطيل لحيته ويجد لنفسه غرفة زريّة في أحياء الفقراء. والحقّ أنّ هذه الحركة هي الحركة الكبرى **الوحيدة** من حركات المعارضة السائدة الآن في الولايات المتحدة، ذلك لو صرفنا النظر عن حركة الاحتجاج على التمييز العنصري!

(*) نظام التجميع، assembly line، تجميع الآلات والأدوات والعمال بحيث ينجز كل عامل عملية خاصة على سلعة غير مكتملة. وهكذا إلى أن يتمّ صنع السلعة على الوجه المطلوب(م).

ليس هذا، بالطبع، رأيًا متوازنًا ومدروسًا، بل هو تعبير عن شعور، إلا أنّه شعور قائم على أسس شديدة الوضوح. والمأساة أنّ كلاً من سُبُل الانعتاق في الشرق والعلاج النفسي في الغرب قد انحرفا عن وجهتهما إلى حدٍّ بعيد وتحولا إلى حربٍ ضد الموت، وبذلك إلى اغترابٍ عن الجسد وعن العفوية. ففي حين تسمّم السوامي(*) والراهب بإدمانهما على طبّهما الخاص وما عادا يجرؤان على الانعتاق خارج التواضع الزائف، فإنّ «الإنسان النفسي»، سواء كان معالجًا أو مريضًا متدربًا، راح يسير باتّزان مهيب على طول حبل البهلوان بين لوغوس مفرط وإيروس مفرط. كما يقول ريف:

الكينونة سلبية في جوهرها، والسواء مَثلٌ أعلى متقهقرٌ أبدًا. وما نحتاج إليه لكي نسعى وراء السواء هو موقف هدوء رواقي(**). فما من أحد يبلغ السواء، وكلٌ ينبغي أن يتصرف كما لو أنّ من الممكن بلوغه. والإنسانُ النفسيّ ليس له أن ينسى نفسه ساعيًا وراء السواء، ذلك أنّ سواءه يقوم على ضربٍ معين من إدراك الذات(١٥٥).

وكما يكون اليوغي في طريقه إلى الانعتاق بصورة دائمة، فإنّ المحلِّل، والمحلَّل ينزعان لأن يكونا «عالقين» على الدوام، ولأن يكونا مرتابين في نفسيهما على الدوام، ولأن يتفاديا تاليًا أيّ سلوك ـ خارج غرفة الاستشارة ـ يمكن أن يُعْتَبر سلوكًا لاواعيًا. والحال أنّ غياب العفوية الذي يخيّم على كلّ اجتماع تقريبًا من اجتماعات المعالجين النفسيين هو واحدٌ من أكثر المشاهد مجلبة للحزن في هذه الدنيا.

(*) السوامي، swami المعلّم الديني الهندوسي.

(**) الرواقي، stoic، نسبةً إلى المذهب الفلسفي الذي أنشأه زينون حوالي عام ٣٠٠ق.م، والذي يقول إنّ الرجل الحكيم يجب أن يتحرر من الانفعال ولا يتأثّر بالفرح أو الترح وأن يخضع من غير تذمّر لحكم الضرورة القاهرة(م).

ربما كان سؤالاً أكاديميًا أن نسأل ما هي صورة مجتمع البشر المنعتقين، شأنه شأن السؤال ما الذي سيحدث لو قرر كلّ مَنْ في مانهاتن أن يستقلّ القطار ذاته إلى نيوهيڤين؟ ومع ذلك فإنّه ليس من المستحيل أن تثير أفكارٌ مستمدّة من سبل الانعتاق ومن بعض مؤولي التحليل النفسي الثوريين كنورمان براون، ما هو أكثر اتّقاداً وطاقةً وحيوية من الـ Beat Generation، شأنها في ذلك شأن أفكار فرويد التي كان لها أثر اجتماعي بعيد على الرغم من التوائها. وعلى الرغم من أنّ بعض التحريفات الشعبية لهذه الأفكار هي تحريفات لها آثارها المخرّبة والمدمّرة، إلا أنها أفضل بكثير من كلّ ماتنبأ به هكسلي في روايته **عالم جديد شجاع**، أو أورويل في روايته **١٩٨٤**، بل أفضل من كثير من الرصانة الموحشة الكئيبة التي تحيط بنا. والحقّ أنه لايزال بعيداً كلّ البعد عن اليقين، بخلاف مايقوله ريتشارد لابيير[١٥٦] وغيره، ما إذا كانت الأخلاق الفرويدية قد عملت على زيادة عدم الإحساس بالمسؤولية، خاصة أنّ ما منّ أخلاقيّ على الإطلاق إلا وكان واثقًا من أنّ الأمور تسير من سيء إلى أسوأ. يقول أ. م. جونسون:

> **لقد لازمنا الجنوح منذ أن بدأ الإنسان محاولته تحضير نفسه عن طريق إقامته سننًا اجتماعية معينة للسلوك. ولقد سبق لجون لوك المربّي الإنجليزي العظيم، أن تأسّى قبل ثلاثمئة سنة مضت حيال الجنوح كما نتأسّى نحن اليوم. أما قبل ستة آلاف سنة فقد نقش كاهن مصري على حجر: «أرضنا تتفسّخ ... الأبناء ما عادوا يطيعون ذويهم»**[١٥٧].

إنّ ادّعاء لابيير الذي يرى أنّ النظرة الفرويدية إلى الطبيعة البشرية قد عملت على «تدمير الشخصية الأميركية»، والأخلاق البروتستانتية المقدامة، هو ادّعاء يرتدّ على ذاته. ففي الإلحاح على حاجة البشر المتنامية أبداً إلى المثالية والمغامرة للتغلّب على ماتكدّسه الحضارة التكنولوجية من مشاكل، ليس ثانويًا بأي حال من الأحوال أن نلاحظ أن رجال المثالية والمغامرة هم الذين خلقوا المشكلة أصلاً، بانشغالهم

بالحرب ضد الموت. وإذا ماكان من المؤكّد أن من غير الممكن أن نتخلّى عن هذه المشكلة، إلا أنّ من الجنون أن نقارعها بالروحية ذاتها التي خلقتها، روحية الاغتراب عن الطبيعة والعمى حيال البيئة.

فإذا ماكانت الأخلاق الفرويدية تفكك الأخلاق وتنزعها، فذلك ليس لأنها كشفت منابع الفعل اللاواعية التي تقبع بعيداً عن سيطرة الأنا، بل لأنها أبقت الأنا بوصفه خبرةً ذاتية وألعوبةً للغرائز والتشريط الاجتماعي على السواء، الأمر الذي يزيد من عزلة الإنسان ـ بوصفه ـ أنا عن حياته العضوية من جهة وعن أبناء جلدته من جهة أخرى. ذلك أن الأنا الواهن الضعيف هو أكثر اغترابًا من الأنا الذي يشعر أنه متحكّم بذاته ومسيطر عليها سيطرة تامة. وهكذا يكون موقف التحليل النفسي موقفًا متناقضًا ومنطويًا على مفارقة، فهو خطوة في الاتجاه الصحيح لم تُتَّخذ على نحوٍ كافٍ. وهو عرضة للهجوم بسبب مايُفضي إليه من نتائج بائسة على الرغم من أنه أزاح النقاب عن كثير من الوقائع التي لاسبيل لإنكارها.

بيد أنّ المشكلة الأخلاقية تبقى مهمة تمامًا شريطة أن توضع في مكانها المناسب. فالانعتاق ليس تحريراً للروح من الجسد؛ إنّه شفاء من الانشطار التاكتيكي بين الروح والجسد، هذا الانشطار الذي يبدو ضروريًا لضبط الشبيبة ضبطًا اجتماعيًا. ولذا فإن الانعتاق لايطلق العقل والثقافة ضد **إيروس** بل يضعهما في متناول **إيروس**، في متناول الجسد «المنحرف متعدد الصور» الذي يحتفظ على الدوام بإمكانية إقامة علاقة إيروسية كاملة مع العالم، ليس عبر جهاز التكاثر وحده بل عبر القدرة الحسية بأكملها. فالانعتاق يستعيد «النرجسية البدئية» التي لاتقتصر على نرجسية العضوية تجاه ذاتها، بل تمتد إلى مجال العضوية/ البيئة. ولذا يكون مهمًا أن نسأل كيف يمكن لهذه «النرجسية» أن تعبّر عن ذاتها أخلاقيًا، أو، بعبارة أخرى، كيف يمكن أن تكون أخلاق **إيروس** وأخلاق العفوية بإزاء أخلاق البقاء.

دعونا نبسّط الأمور وننظر إلى السلوك الأخلاقي بوصفه لغة، ذلك أنه شكل من أشكال الاتصال، شأن اللغة بالمعنى الضيق للكلمة، وشأن الفن والموسيقا. فما نلاحظه هو أنّ الأخلاقيين جميعًا، متدينيين وغير متدينين، يبدون ميلاً للتعامل مع الأخلاق كما لو أنها لغة ميتة فيستخدمونها كما تُسْتَخْدَم اللاتينية في الكنيسة الكاثوليكية. وبعبارة أخرى، فإنّ السلطة تبدي مقاومةً للابتداع والتغيير الأخلاقيين أشدّ بكثير من المقاومة التي تبديها حيال التغيير في اللغة والفنون. غير أنّ أشكال التعبير الأخلاقي تتغير في حقيقة الأمر على الرغم من كل ذلك، وعلى الرغم من نزوع الروايات الرسمية إلى رؤية هذه التغييرات على أنّها تأويلات ممكنةٍ ويمكن تحمّلها للمعايير والصياغات القديمة، كالوصايا العشر مثلاً. ومن الواضح بالطبع أن ما من ضمانة تضمن أنْ يُعَبَّر عن أخلاق **إيروس** بمصطلحاتٍ مثل مصطلحات العصر البرونزي هذه.

لقد كان من عادة الإنسان على الدوام أن يبحث عن السلطة الخاصة بالمعايير الأخلاقية خارج الأخلاق، في قوانين الطبيعة أو شرائع الله. ولم نشعر قطّ أننا أحرار تمامًا في إقامة مبادئنا الأخلاقية على مانحبّ أن نفعله وما نحبّ أن يُفْعَل لنا، نظرًا لخوفنا من أن يؤدي مثل هذا الفعل التجريبي إلى أذيتنا بطرائق لم نتنبأ بها مسبقًا. وإذا ماكان ثمة معنىً ما للتشبّت بما عُمِلَ في الماضي (إنْ كان قد عُمِلَ حقًّا)، فإنّ ما من معنى لأن نعزو صياغات الماضي إلى حكمة أعظم من حكمتنا. وإذا ماكان من المحبّذ أن نعتقد بأن «الأمّ محقّة على الدوام» إلى أن نصبح أمهاتٍ نحن أنفسنا، إلا أنّ هذا الإضفاء المتواصل للحكمة على ما هو قديم مرتبطٌ تمامًا بإخفاقنا في الشفاء من كوننا أطفالاً. نحن ننسى أننا متأثّرون على نحوٍ ليس ضروريًا بالأسلاف الذين أخفقوا أيضًا في الشفاء من الطفولة فاندفعوا يجلّون سلطات واقعة في مثل ورطتهم.

بيد أنّ التراث الأخلاقي يظلّ محتفظًا بالأهمية ذاتها التي للتراث اللغوي. فهو السبيل لمعرفة البشر ما هي القواعد. ولذا فإنّ على المرء أن يحترم التراث الأخلاقي كما عليه أن يحترم التراث اللغوي أو الفني، لا لأنه مقدّس، بل لأنه السبيل الوحيد للاتصال مع الآخرين. فإذا مارغبتُ أن أبتدع في اللغة ابتداعًا يكون مقبولاً، لابّد لي أن أشير إلى معناه بمصطلحات اللغة وسياقها القائمين من قبل، ذلك أنّ التغيير المفاجيء تمامًا لن يبلغ الأفهام. ولقد تغيّرت قواعد الرسم والموسيقا، في الثقافة الغربية، بصورة أسرع بكثير من تغيّر قواعد الكلام، ولذا فقد صُدِم الجمهور مرّة بعد مرّة برسومات ومؤلّفات موسيقية لم تَبْدُ مفهومة. ولقد أثارت سمفونيات بتهوفن الأولى عند سماعها الأول قدراً من الفزع يماثل ما أثارته أعمال أيّ من المحدثين الكبار. أمّا ردّ الفعل البدئي على مثل هذه الضروب من الاتصال فغالبًا مايتمثّل في القول إنها **رديئة** لا إنّها عسيرة. كما يشعر الجمهور بأنّ الفنان قد فقد السيطرة على تقنياته. فإذا ما حاولنا لاحقًا أن نفهم مايفعله، نجد أنه قد عَمِلَ على إغناء تجربتنا إلى حدٍّ عظيم. ومشكلة الفنان هي أن يتفادى تغيير القواعد بتلك الجذرية التي لاتُبقي أي جسرٍ يمكن للجمهور أن يتبعه عليه.

ولاشك أننا سنجد على الدوام طهرانيين ومحافظين ممن يلحّون على وجود معايير مطلقة للكلام السديد والتقنية الجمالية، وممن يذكرون، مثلاً، أنّ للأذن بنية ثابتة لا تناسبها سوى مجموعة معينة من القواعد الموسيقية ويتّهمون كلّ من يزعم الاستمتاع بموسيقا مؤلّفة بحسب قواعد أخرى بأن أذنيه فاسدتان، أو بأنه يخدع نفسه. بل سنجد أيضًا من يروق لهم أن يجمدوا اللغة الإنجليزية في الشكل الذي ينطقها به أفراد الطبقة العليا اللندنية عام ١٩٠٠، على سبيل المثال، بل عام ١٨٠٠ أو حتى ١٦٠٠. ومع أننا لاننكر أنّ للّغات الميتة استخدامات تقنية معينة، كما هو الحال بالنسبة للسنسكريتية ولاتينية الكنيسة مثلاً، إلا أنّ اللغات المنطوقة في

الاستخدام اليومي تتغير سواء أحبّ المرء ذلك أو لم يحبّه. ومهمة النحويّ والمعجميّ هي أن يُبقي التغيّر نظاميًا؛ لا أن يضع القانون، بل أن يرسّخ التغير اللغوي بإعلام أفراد المجتمع جميعًا بالقواعد المُسْتَخْدَمَة.

لقد ورثت ثقافتنا من كلّ من القدس وروما فلسفةً أخلاقيةً هي أشبه بالقانون المكتوب منها بالقانون الشائع أو القائم على العرف والعادة. فكلما سألنا ما الذي ينبغي أن نفعله، وكلما التمسنا سلطةً للمعايير الأخلاقية سواء في إرادة الله أو في قوانين الطبيعة، نجد أننا نفترض نموذجًا قائمًا مسبقًا، مثل سنّة شرعية أو مثل إشارات الطرق والسكك الحديدية، على السلوك الإنساني أن يمتثل له. وهذا مايتعدّى بكثير أن نكتفي من السلوك الإنساني بأن يجري في نموذج متّسق مع ماضيه الخاص؛ أي أن يحجم عن القفزات غير القابلة للفهم. وبالمقابل، فإن القانون الشائع يرتّب أموره ويحلّ مشاكله بينما هو سائر في مجراه؛ فهو يضع سوابق لكنها ليست تلك السوابق التي لاتقبل التبديل والتغيير، وذلك لأنها غير مستمدّة في النهاية من كتاب للقواعد بل من شعورٍ قائم على الحدس لدى قاضٍ حيال مايرى أنه الإنصاف واللعب المشروع؛ أي أنها مستمدة من إنسان لا من آلة. وفي حين يفترض القانون المكتوب نموذجًا وُضعَ مرةً وإلى الأبد، فإن القانون الشائع يفترض نموذجًا يتطور بحرية دون أن يفقد اتساقه مع ذاته، شأنه في ذلك شأن تطور لغة حية.

فإذا ماكان الانعتاق يفضي إلى إخضاع العقل لـ **إيروس**، وليس إلى إخضاع **إيروس** للعقل، فمن الواضح أن يكون هذا الانعتاق حليف القانون الشائع لا القانون المكتوب. وهكذا لاتكون السلطة الحقيقية على السلوك كامنةً في أية صياغات لغوية لما يجب وما لا يجب، بل في نظام العضوية/ البيئة، هذا النظام الذي لايمكن قطّ أن يُصَاغ صياغة تامة ونهائية في أية قوانين طبيعية يمكن التعبير

عنهـا. والحقّ أنّ انتظارنا من الوصف العلمي أن يكتـشف النمـوذج الذي تمـتـثل له الطبـيعـة ليس سوى زعم بأن القانون، أو الصيـاغـة اللغـوية، سابق على السلوك الفيزيقي، تبعًا للتصور القديم الذي يرى أنّ الله قد **علّم** الكون ماينبغي أن يفعله. أما حين ننظر إلى الطبيعة بوصفها نموذجًا، لا بوصفها تمتثل لنموذج، فيمكن أن نتخلّص من خطوة في تفكيرنا هي خطوة زائدة وتنطوي على خَلْط. فقولنا إنّ العقل خاضع لـ **إيروس** يعني أنّ العقل تغذيةٌ راجعةٌ، أي أنه يخدم **إيروس** بتغذيته تغذية راجعةً توصيفَ الفعل العفوي. وبالطريقة ذاتها، فإنّ التوصيف العلمي يتبع نموذج الطبيعة؛ فهو لايضع القواعد التي **ينبغي** على الطبيعة أن تتْبعها، ذلك أنّ النموذج نفسه يتطور بحرية. وهكذا يقتصر دور التغذية الراجعة، والتوصيف، على مساعدة النموذج الإنساني في أن يتطور على نحوٍ أقرب إلى النظام. ولذا فإنّ مايقوم العقل والعلم على خدمته، وما يبقى محتفظًا على الدوام بالسلطة على الفعل، هو الجسد، ونظام الجسد ليس نظامًا ميكانيكيًا بل هو نظام عضوي(*).

ولقد رأينا أنّ القانون الشائع يقوم في نهاية المطاف على شعور حَدْسيّ لدى قاضٍ حيال مايرى أنه الإنصاف. ولذا فإنّ كلّ حالة أو قضية هي حالة فريدة، وما من سنّة أو مجموعة من المبادئ الثابتة التي يمكن تطبيقها على الجميع. والعامل المقرّر هنا هو إذًا أعقد وأحذق بكثير من أية صياغة ممكنة للقواعد في دماغ القاضي، بـ **القياس** على قواعد وحالات سابقة. وبالمقابل، فإنّ القانون المكتوب، وكذلك الأخلاق السلطوية والتقليدية، يطيح بتراتبية الطبيعة. فهو يمنح ثقةً وسلطة أعظم لبنيةٍ من القواعد اللغوية تتّسم بالفجاجة والصرامة نسبيًا بدل أن يمنحهما إلى بنية

(*) من أجل مزيد من النقاش للفارق بين النظام الميكانيكي والنظام العضوي انظر واطس[158]، وكذلك النقاش الألمعيّ لدى نيدهام[159]، حيث يتناول العلاقة بين الأفكار الصينية الخاصة بالنظام الطبيعي وبين القانون الصيني (آلان واطس).

الدماغ التي هي أكثر ليونةً وإتقانًا بما لايقاس، وإلى العضوية، والمجال الذي يعيشان فيه. هكذا يعيدنا الانعتاق، إذًا، إلى التراتبية الطبيعية، وأنا أقول «تراتبية» لأنها نموذج يخضع فيه العقل والقواعد اللغوية دون أن يمحيا أويزولا.

ثمة سببان أساسيان، إذًا، لمقارنة الأخلاق باللغة والفن. الأول هو الإلحاح على طابعها الجمالي، والقول إنّ عليها أن تعمل كتقنية للتعبير عن **إيروس** أو مايدعوه ماركوزه بـ«نظام الحسّ»، الأمر الذي يضع هذه الأخلاق في مكانها المناسب من التراتبية، فتكون خاضعةً للعفوية كما في وصف لاوتسه لمستويات النظام الطبيعي المتصاعدة:

نموذج [أو قانون] الإنسان هو الأرض؛

نموذج الأرض هو السماء؛

نموذج السماء هو التاو؛

نموذج التاو هو العفوية(١٦٠).

أما السبب الثاني، الذي ينبع من الأول، فهو تبيان أنّ وظيفة الأخلاق ليست التوجيه، بل النُّصْح والإيحاء. فاستخدامها الإبداعي لايمكن أن يوضع في وَصْفَةٍ إلا بقدر مايمكن أن يوضع إبداع روائع الشعر والرسم في تعليمات بسيطة. غير أنّ التعبير الأخلاقي عن **إيروس** في مجتمع مكبوت لايمكن أن يوجد إن لم توجد الحساسية والذوق، أي إنْ لم توجد الألفة بأعراف المجتمع، وبالأقنية المفتوحة أمام الاتصال والحصارات التي تعترض سبيله.

إنّ المهمة المفرحة التي تواجه أخلاق العفوية، مهما تكن عسيرة، هي إخراج البشر خارج قواقعهم المتصلّبة بالمعنى الحرفي لهذا الكلام. لكن السؤال هو هل طُرِحتْ هذه المهمة فعلاً في أي مكان من الأمكنة سواء في الشرق أم في الغرب؟ فالقوى التي تعمل لتغيير المجتمع لايبدو أنها تفكّر أيمّا تفكير بأن تجمع **إيروس** إلى

الهو الذي لديها. والحال أنّ طغيان المازوخية المتحضّرة (هذه المازوخية التي ليس ضحاياها سوى مستثمريها أنفسهم) لايمكن أن يُطَاح به عن طريق الثورة المسلحة، كما يفترض الشيوعيون. فما تناله القوة لابدّ من الحفاظ عليه بالقوة. وهذا مايجعل الثقافة الشيوعية ضدّ الحياة أكثر مما هي ضد الرأسمالي، وهذا مايجعلها أيضًا أشدّ التزامًا بأخلاق البقاء. أمّا المثالية الاجتماعية لدى غاندي والكويكرز فهي أيضًا طريقة من طرق العنف، عنفٌ روحي ضد الجسد يلجأ إلى مازوخية «التضحية بالنفس». والحبّ الذي يعبّر عنه أنصارها، بما لديهم من إعجاب وتفانٍ وإخلاص، هو مزيج من الواجب والشفقة، حبٌ روحي لامكان فيه للدفء أو المسرّة الإيروسيين. فالمثاليات التي تنتجها الحضارة هي مكابدات الروح المغتربة ضد الموت، ولأنها تلجأ إلى العداء، أو الخوف، أو الشفقة (التي هي خوف أيضًا)، أو الواجب، فإنها عاجزة عن إيقاظ طاقة الحياة - **إيروس** - تلك الطاقة القادرة وحدها على وضع العقل في موضع الممارسة.

وإذا ما كان ثمة درس يعلّمنا إياه التاريخ فهو أنّ ضروب التوبيخ، والتحذير، والوعظ تمثّل إخفاقًا أخلاقيًا مطبقًا. وهي إذْ تفيد كجزء من المراسم التي تحثّ الأطفال على تعلّم أعراف البالغين، فإنها، بوصفها الوسيلة العامة لإحداث تغيير اجتماعي، لاتعمل إلا على غرس وتثبيت المواقف التي تُبقي على حالة الحرب. ولذلك فإنّ على التحليل النفسي في الغرب وسُبُل الانعتاق في الشرق أن تمكّننا من رؤية أنّ السبيل الفاعل الوحيد هو اللجوء إلى **إيروس**، الذي لاحياة من دونه لـ **لوغوس**، أو الإحساس بالواجب والعقل. والمشكلة هنا أنّ الإنسان المتحضّر قد اعتاد على أن يكون خائفًا خوفًا عميقًا من **إيروس** لدرجة أنه يسخر من أية إشارة إلى ضرورة أن يكون الحب الاجتماعي إيروسيًا، فما يثيره ذلك في ذهنه هو صورة شيء قذر، وشهواني، ومتزلّف، وداعر، شيء يريد أن

يسحقه كما يسحق حشرة تعافها النفس . ولقد رأينا أن ذلك يعود فيما يعود إلى أن هذا الإنسان يقصر الإيروسي على التناسلي دون أن يطال المجال الحسّي برمّته، ولذلك فهو يتصور الزمالة الإيروسية مع الآخرين عربدة جنسية جماعية . أما على مستوى أعمق، فالخوف من الإيروسي هو اشمئزاز الروح المنفصلة من جسدها الفاني، وإخفاق في رؤية أنّ الموت ليس مشكلة بالنسبة للعضوية بل بالنسبة للروح . وهذا مايجعل قسطًا كبيراً من سلوك العضوية العفوي سلوكًا مخجلاً، فهو سلوك ينكر مايزعمه الأنا من أنه السيد .

بيد أنّ على التحليل النفسي، كيما يلجأ إلى إيروس، أن يتغلب على ما في موقفه من الثقافة من بقايا العداء، وعلى استخدامه لرطانة لاتزال محمّلة بمكنونٍ مفاده أنّ الإيروسي هو تمويه . فهذه الرطانة هي السبب في أنّ التأويل التحليلي النفسي للثقافة غالبًا مايبدو بمثابة إشاعة للفضائح ليس غير . فهو يجد رمزية إيروسية في كلّ إبداعٍ رصين في الفن، والعلم، والدين، كما لو أنه يقول لنا : «لستم في نهاية المطاف سوى حيوانات قذرة!» ومع ذلك فإنّ اكتشاف فرويد للإيروسي في كلّ مانعتبره روحاني وسامٍ يبقى ضربًا من الكشف الرائع حقًا . فهو يبيّن أنّ الحيلولة دون العفوية ومنعها أمرٌ مستحيل، وأنّ من المستحيل أيضًا أن نخفي أن الإنسان عضوية حية . والحقّ أنّ ما من سبب لنخجل من معرفة أنّ صورنا وتصوراتنا بالغة السمو والنبل تنطوي على رمزية إيروسية . فالعلاج النفسي وسُبُل الانعتاق لايكتملان إلا في اللحظة التي ينهار فيها الخجل والإثم، حين تكفّ العضوية عن اضطرارها للدفاع عن نفسها لأنها عضوية، وحين يكون الفرد مستعداً لأن يتنكّب سلوكه اللاواعي . والمشكلة هي أنّ التحليل النفسي لايوضح، في ممارسته، أن الإيروسي أعمق من التناسلي . فأبْعَد من لعب أعضاء التناسل ثمّة لعب العضوية في بيئتها، ثمّة الإيروسية متعددة الصور في جسد الإنسان الأصلي كما يأتي من الرحم .

و«الإيروسية متعددة الصور» ليست بأيّ حال من الأحوال مصطلحًا نزويًا يشير إلى مذهب من مذاهب المتعة، أو إلى السعي المطلق وراء اللذّة في كلّ اتجاه. وكما قال كوماراسوامي، فإنّ العفوية (**ساهاجا** sahaja) هي «سبيل عدم السعي»، في حين أن **السعي** وراء اللذّة هو سعي ينطوي على إهانة توجهها العضوية لبيئتها «لكي تنال شيئًا منها» كما لو أنّ البيئة ليست جزءًا من العضوية وقطعة منها. وما يعنيه هذا هو ضرورة أن «تأتي» مسرّة هذه الإيروسية وبهجتها دون استخدام للقوة، شأن الرعشة الجنسية الكاملة. وهذا ليس تمرينًا واعيًا على الإرخاء المُتَعَمَّد أو فتح الحواس الذي يمكن له أن يحدث هذا الإرخاء، اللهم إلا بوصفه **أوبايا**، أو تقنية ترمي إلى تبيان أن من غير الممكن إصدار أمر بكلّ هذا. والإيروسية متعددة الصور لايمكن رعايتها أو تحويلها إلى عبادة أو طريقة دينية، لايمكن سوى أن تتطور من ذاتها حين تكون الروح قد عادت إلى الجسد ويكون الفرد قد كفّ عن التماهي مع الأنا. وهذه هي الطريقة التي يكشف بها البالغ مايدعى في زن بـ«الهبة الطبيعية» التي وُهِبَ إياها حين كان طفلاً، وهذا الأمر الأخير هو مايدفع التاويين لأن يروا في جسد الطفل نموذجًا لجسد الحكيم يقول تشوانغ تسه:

> **أيمكنك أن تكون مثل طفل وليد؟ يبكي الرضيع طوال النهار لكن صوته لايُبَحّ قطّ؛ وذلك لأنه لم يفقد انسجام الطبيعة أو تناغمها... ينظر الرضيع إلى الأشياء طوال النهار دون أن تطرف عيناه؛ ذلك أن عينيه لاتركّزان على أي شيء محدد. وهو يسير دون أن يعرف إلى أين، ويتوقف دون أن يعرف ما الذي يفعله. وهو يخلط بين نفسه وبين الأشياء المحيطة به ويتعامل معها على هذا الأساس. هذه هي مبادئ العقل السليم**(١٦١).

وهذه هي مبادئ «النرجسية الأولية» لدى فرويد. يقول نورمان براون:

مايقوله فرويد لايقتصر على أنّ شعور الأنا الإنساني قد عانق العالم كلّه ذات مرّة، بل يتعدّاه إلى أنّ إيروس يدفع الأنا لإزاحة النقاب عن ذلك الشعور: «يتوقف تطور الأنا على مغادرة النرجسية الأولية ويؤدي إلى محاولةٍ محمومةٍ لكشف النقاب عنها». ففي النرجسية الأولية تكون الذات في حالة وحدة وانسجام مع عالم الحبّ واللذّة؛ ولذا فإنّ الهدف الجوهري للأنا الإنساني هو أن يعيد إقامة مايدعوه فرويد «النرجسية غير المحدودة» وأنْ يجد نفسه مرّة أخرى متحداً مع العالم كلّه ومنسجماً معه في الحبّ واللذّة[١٦٢].

ولاشكّ أنّ الطبعة الراشدة أو الناضجة من النرجسية الأولية هي «الوعي الكوني»، أو التحوّل من الإدراك المتمركز على الأنا إلى شعور المرء بأن هويته هي مجال العضوية في بيئتها بأكمله. ولكي لاتظلّ هذه الحالة حالة تأملية وحسب، أو بعبارة أخرى، لكي يعود الإنسان المنعتق إلى العالم مثل البوذيساتفا، فإنّ عليه أن يلتمس الوسائل كيما يعبّر عن إحساسه بأنّه «متّحد مع العالم كلّه ومنسجم معه في الحبّ واللذّة». ولأنّ هذه الوسائل هي وسائل جمالية، فإنّ مقاربته العالم هي، كما يشير ماركوزه، مقاربة أورفيوس «الكاهن، لسان حال الآلهة»، الذي يروّض كلاً من البشر وبهائم البرية بسحر قيثاره وفتنته. وطريقة أورفيوس ليست طريقة الواعظ أو السياسي بل طريقة الفنان بأوسع معنىً لها. خاصةً أنّ الفنان هو خارج الموضوع في منظومة قيم الحضارة، منظومة البقاء القسري، حيث يُرى بوصفه ضرباً من التزيين الذي يوفّر لنا التسلية بينما نحن نعمل. ولأنّ أحداً لايأخذ الفنان على محمل الجدّ فإنّ بمقدوره أن يمرّ من أي مكان، سواء بوصفه مغنياً متجولاً، أو عازفاً، أو مهرجاً، أو شاعراً، «لغته الغناء، وعمله **العزف**(*)»، كما يقول ماركوزه.

(*) من نافل القول أنّ كلمة play تشير إلى العزف على آلة موسيقية كما تشير إلى اللعب، وكثير من الأشياء الأخرى.

والحقّ أنّ الدول الكلّيانية تدرك خطر الفنان. وهي تدرك على نحوٍ صائبٍ، وإنْ يكن لأسبابٍ خاطئة، أنّ كلّ فنّ هو دعاية، وأنّ الفنّ الذي لايدعم نظامها لابدّ أن يكون ضدّه. وهي تدرك بالحدس أنّ الفنان ليس بالشخص غريب الأطوار الذي لايحمل أيّ أذى بل هو شخص يخلق ويكشف واقعًا جديدًا على الرغم من اتّخاذه هيئة الخارج عن الموضوع. ولذا فإنّ الفنان التحرري، إنْ لم يُمَزّق إربًا مثل أورفيوس في الأسطورة، لابدّ أن يكون قادراً على أن يلعب اللعبة المضادة ويبقيها خفيّة أيضًا مثل **الجودو** عند التاوية وزن. ولابدّ أن يكون قادراً بالمثل على أن يكون «كلّ شيء لكلّ الناس»، فما يبيّنه تاريخ زن هو أنّ كلّ نهجٍ مهما يكن يمكن أن يُسْتَخْدَم كسبيل للانعتاق ـ صنع القدور، تخطيط الحدائق، تنسيق الأزهار، بناء المنازل، تقديم الشاي، وحتى استخدام السيف ـ دون أن يكون المرء بحاجةٍ لأن يعلن أنه معالج نفساني **أوغورو**. إنّه الفنان في كلّ مايفعله، ليس بمعنى أنه يفعله على نحوٍ جميل وحسب، بل بمعنى أنه يعزفه أيضًا. وبحسب المصطلحات المعبّرة في لغة الجاز، فإنّه يؤدّي المشهد مهما يكن هذا الأخير. ومهما يفعل فإنه **يَرْقصُ** مايفعله، شأنه في ذلك شأن ماسح الأحذية الزنجي حين يلّمع الأحذية. إنّه يتمايل طربًا.

ليس مصادفة أن نذكر هنا الزنجي الأميركي، وموسيقاه، ولغته. فهو لايزال يحتفظ ببقايا ثقافة إيروسية حقّة، وهذا مايثير أشدّ السخط لدى الثقافة الفرعية الأنجلوساكسونية وليس لونه أو قسماته. وإنها لتجربةٌ خارقة أن تصغي إلى واعظ زنجي والحشد الذي جاء إليه وهم يحولون ديانة **الكتاب المقدّس** الخالية من أية جاذبية في الجنوب إلى رقصٍ وتمايل يرقى بالتوافه إلى مصافِ الروعة والجلال. وإنّ هذا لهو استثناء بالقياس إلى ما يقوله جاكوب بويم من أنه

> **لم يعد هنالك أي شعب يفهم اللغة الحسية، في حين أنّ الطيور في السماء والبهائم في الغابة تفهمها بحسب أجناسها. فعسى الإنسان**

إذًا أن يفكّر بما سُلِبَ منه، وبما عليه أن يستعيده في الولادة الثانية.
ففي اللغة الحسية تتكلّم الأرواح جميعًا مع بعضها بعضًا، ولاتحتاج لأية لغة أخرى، لأن اللغة الحسية هي لغة الطبيعة[١٦٣].

لا أريد هنا أن أضفي طابعًا مثاليًا على الزنجي وثقافته، فهذه الأخيرة، في ظلّ الظروف المحيطة بها، ليست أكثر من ومضة خافتة ومبهمة مما أحاول أن أشير إليه، وهي ومضة لاتزال على قيد الحياة في وسط بؤسٍ وفساد طاغيين. وما أشير إليه هو أن من الممكن أن نكفّ عن أخذ الكون والحياة الإنسانية على محمل الجدّ، أي أن نكفَّ عن قولنا لها إن عليها أن تلعب، كما لو أنها كانت في طريقها إلى مثل أعلى مستقبلي عليها أن تصل إليه مهما كلّف الأمر. والشعور على هذا النحو هو في الحقيقة «مشهد مبالغٌ فيه»، كما تقول لغة الجاز، أو طريقة لأن تكون مغتربًا إلى حدّ بعيد بحيث توفّر العودة مقابلاً مدهشًا.

وما تُظْهِرُهُ سبُل الانعتاق بكلّ الوضوح هو أنّ الحياة ليست متجهة إلى أي مكان، فهي هنالك أصلاً. إنها تلعب، بعبارة أخرى، وأولئك الذين لايلعبون معها قد أخطأوا الهدف في حقيقة الأمر. يقول لويس ممفورد:

> **لقد لعب الجمال، مثلاً، دورًا كبيرًا في التطور، شأنه شأن النفع والفائدة ولايمكن أن نفسّره، كما حاول داروين، بأنه مجرد وسيلة عملية للمغازلة أو الإخصاب. وباختصار فإنّ من الجائز أن نتصور الطبيعة، أسطوريًا، بوصفها شاعرًا يستخدم المجازات والقوافي كما ننظر إليها بوصفها آلة حاذقة، تحاول أن تصون المادة، وبذا تجعل الطرفين يلتقيان، وتنجز المهمة على نحوٍ فاعل وبكلفةٍ أقلّ[١٦٤].**

فالرأيان، إذًا، جائزان بالمثل بمعنى أنّ ما من سبب يحول بيننا وبين أن نلعب أيًا منهما، على الرغم من أنّ لعبنا دور من لا يلعب يفضي بنا إلى حلقات شريرة،

وإحباطات، وإلى تناقضات الرباط المزدوج، **وهذه** لعبة لاتستحق العناء. وبقدر ما يلعب الأطفال أنهم لايلعبون، فإنّ لعبة «شرطة وحرامية» تفضي إلى أنوف مدمّاة ومشاعر مجروحة، وبذا إلى نهاية اللعبة. أما الموسيقا، والرقص، والإيقاع فهي جميعًا أشكال فنية لاهدف لها سوى ذاتها، وأنْ تمارسها يعني أن تضع جانبًا كل تفكير بمستقبل **ضروري**؛ فأن تقول للإيقاع «يجب» يعني أن توقفه وتقتله. وفي اللحظة التي يقلق فيها الموسيقي ويهتمّ لعزف النغمات الصحيحة تجد أنّه قد حوصر وانسدّت سبله. وهذا يعني التوقف عن العزف. فهو لايستطيع أن يصل بفنّه إلى الكمال إلا بأن يواصل العزف، وأن يمارس دون كلل إلى أن تأتي اللحظة التي يجد فيها أن الإيقاع الصحيح يعزف نفسه.

كلّ المنجزات الكاملة في الفن أو في الحياة تكون مصحوبة بإحساس لافت ومثير بأنها تحدث من ذاتها، دون إجبار، أودَرْسٍ، أو تخطيط. ولا يعني هذا أنّ كلّ مانحسّ بأنه يحدث من ذاته هو مُنْجَزَ كامل؛ فروعة العفوية الإنسانية تكمن في أنها طوّرت وسائل الانضباط الذاتي، هذه الوسائل التي لاتتحول إلى وسائل قامعة إلا حين يُشْعَر بأنّ قوة الضبط منفصلة عن الفعل. والإحساس بأنّ الفعل يحدث من ذاته، وليس **من** قوة أو لـ شاهد، هو الإحساس الموثوق بأنّ الحياة هي سيرورة محضة ليس فيها محرك ولا متحرك. سيرورة بلا منبع ولا مصبّ، فعل بلا فاعل أو مفعول به، وهذا ليس حرمانًا، كما توحي كلمة «بلا»، وإنّما هو الإحساس «الموسيقيّ» بالوصول في كلّ لحظة يتكشّف فيها اللحن والإيقاع.

والموسيقا هي الأقرب إلى «اللغة الحسية» التي تحدّث عنها بويم، فهي، بخلاف اللغة العادية، لاتشير إلى مايتعدّى ذاتها. وعلى الرغم من اشتمالها على عبارات ونماذج، فإنها خالية من الجمل التي تفصل الفاعل عن المفعول به، ومن أقسام الكلام التي تفصل الأشياء عن الأحداث. والموسيقا، ومعها الرياضيات

البحتة، مهما بدت «مجرّدة» للوهلة الأولى، هي أقرب إلى الحياة من اللغات المفيدة التي تشير إلى معانٍ تتعدّى ذاتها. فاللغة العادية تشير إلى الحياة، أما الموسيقا فهي العيش والحياة. غير أنّ الحياة ذاتها تُدْفَع لأن تسلك مثل لغة عادية حين تُعَاش من أجل غاية تتعدّى ذاتها، حين يخدم الحاضر المستقبل، أو حين يُسْتَغَلّ الجسد لغايات الروح. ومثل هذه الطريقة في الحياة هي حياةٌ «خارجة عن طورها» ـ مجنونة ـ ولأنها دُفِعَتْ لأن تسلك مثل لغة وكلام فإنها تغدو فارغةً مثل «محض كلام»، لاملاذ لها سوى أن تواصل السير أكثر فأكثر باتجاه المستقبل الذي يشير إليه الحاضر، لتكتشف هنا، أيضًا، أن المعنى لايزال بعيداً.

يلعب الفنان التحرّري دور أورفيوس بالعيش على طريقة الموسيقا بدلاً من العيش على طريقة اللغة. كل مايفعله هو الرقص والإيقاع من أجل الرقص والإيقاع، وبذلك يصبح دوّامة تشدّ الآخرين إلى نموذجها. فهو يلفت انتباههم ويفتنهم على الدوام. يمتصّهم إلى إيقاع يكفّ فيه البقاء عن كونه معياراً للقيمة. وهذا الشدّ، لا التوجيه أو الأمر، هو مايدفع الآخرين لأن يسعوا إليه بوصفه معلّمًا في سبل الانعتاق. فمن السهل على المرء أن يصبح شهيداً بأن يتحدّى طرائق العالم علانية ويطلق أحكامه عليها. ومن اليسير على المرء أن يطلق العنان لإحساسه بأنه على صواب من خلال التباهي بأنه بعيد عن حالات الكفّ ومن خلال فضح المجتمع المكبوت. غير أنّ الفن الرفيع، **الأبايا**، لدى البوذيساتڤا الحقيقي لايكون متَاحًا إلا لمن تجاوز كلّ حاجة لتبرير ذاته، ذلك أن ما من رقص مادام هنالك شيء نُثْبِته، أو فأس نشحذها.

ومن وجهة نظر الانعتاق الأصيل، فإن ما من شعب أدنى من بقية الشعوب. ولأنّ الأنا غير موجود قطّ على نحوٍ فعلي، فإن أولئك المأسورين بوهمه ليسوا خارج اللعب. وإذا ماكانوا يأخذون الأمر على محمل الجدّ ولايعلمون أنهم

يلعبون، فهذا ما يجد فيها البوذيساتڤا لعبة بالغة الخطورة وينبغي التخلي عنها. وذلك لأنه إذا ما كان العالم لعبًا فلا سبيل للوقوف في مواجهته. فالتناقضات الأشدّ صراحة، والتأكيدات الأشدّ رسوخًا بأنّ اللعبة خطرة، والمحاولات الأشدّ سخفًا لإصدار الأوامر بالعفوية، والحلقات الشريرة الأشد توريطًا لا يمكن أن تكون البتّة سوى أشكال من اللعب «المُبَالَغ فيه» إلى حدٍّ بعيد. أما الكبت المتحضرّ فليس سوى استفحال لقوة الإيروس مثل ماء متراكم خلف السدّ. ولعبة الغميّضة تستمر لأن إيروس يواصل إخفاء ذاته وإظهارها في كل ضَرّب من ضروب العقلنة، وفي الصور الروحانية والآخروية الأشدّ إتقانًا. وإذ يرى البوذيساتڤا كلّ هذا، لا يمكن أن يشعر بأنه يتنازل، كما لايمكن أن يشعر بأنه متفوّق على الآخرين، نظرًا لانعتاقة ومعرفته أنّ العالم لعب. فعمله من أجل انعتاق الآخرين ليس إلا بسبب تعاطفه معهم في الكرب الذي يشعرون به حين تكون اللعبة لاواعية، حين تُلْعَب لعبة الجدّ إلى أقصى الحدود. وما يولّد التعاطف ليس البوذيساتڤا نفسه بل وصول الوضع إلى أقصى حدوده، وذلك لأن الظلمة الأشدّ حلكةً هي ذاتها بذرة الضوء، ولأنّ كلّ حرب ظاهرة هي حبٌّ باطن.

مصادر الكتاب ومراجعه

1- A. Watts, *The Way of Zen*, Pantheon, New York, 1957.
2- P. Teilhard de Chardin, *The phenomenon of Man*, Harper, New York, 1959, pp. 43-44.
3- J. Needham, *Science and Civilization in China*, Vol. 2, Cambridge University Press, 1956. See secs, 10, 13, 16, and 18.
4- *Cheng - tao ke*, II, tr. D. T. Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*, Kyoto, 1935. P. 108.
5- C.G. Jung, *Psychology and Religion: West and East*, Collected Works Vol. II. Bollingen Series 20, Pantheon, New York, 1958,P. 476.
6- *N. o. Brown, Life Against Death: The Pscyhoanalytical Meaning of History*, Wesleyan University, 1959, pp. 170 - 171.
7- R. Wilhelm and C. G. Jung. *The Secret of the Golden Flower*, Routledge, London, 1931. P.83.
8- G. Murphy. *Personality: A Biosocial Approach to Origins and Structure*, Harper, New York, 1947.
9- A. F. Bentley, *Inquiry into Inquiries*, Beacon, Boston, 1954, P.4.
10- L. Wittgenstein, *Tractatus Logico - Philosophicus*, Routledge, London, 1960. Sec. 6.37.
11- See reference 10. 6.371.
12- See reference 10, 6.5, 6.51, 6.52, 6.521.

13- J. Dewey and A. F. Bentley, *Knowing and the Known*, Beacon, Boston, 1949.

14- A. Angyal, *Foundations for a. Science of Personality*, Commonwealth Fund, New York, 1941.

15- E. Brunswik. "Organismic Achievement and Environmental Probability," *Psychological Review*, Vol. 50, 1943.

16- See refrence 8,P. 891.

17- See reference 10, 6.35.

18- *Tao Te Ching*, 2.

19- A. Strauss, ed. *The Social Psychology of George Herbert Mead,* Phoenix, Chicago, 1956.

20 - See reference 19, PP. 257-258.

21-See reference 19, PP . 258-259.

22- See reference 19, P. 257n.

23- G. Bateson, With D.D. Jackson, J. Haley, and J.H. Weakland, "Towards a Theory of Schizophrenia," *Behavioral Science*, Vol. 1, 4, October, 1956, PP. 251-264.

24- S. Radhakrishnan, *The Bhagavadgita*, Harper, New York, 1948, P. 177.

25- W. James, *A Pluralistic Universe*, New York, 1909, P.380.

26- From *Freud: The Mind of the Moralist* by Philip Rieff. Copyright © 1959 by Philip Rieff. Reprinted by permission of The Viking Press, Inc. PP. 153-154.

27- E:Cassirer, *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*, Dover, New York, 1953. P.398.

28- G. Murphy, *Human Potentialities,* Basic Books, New York, 1958, P. viii.

29- T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, Allan and Unwin, London. 1955, P. 141

30- See reference 10, 6.44, 6.522.

31- *Wu - men Kwan*, 49. P. Reps, *Zen Flesh, Zen Bones*, Tuttle Rutland and Tokyo, 1957. P.161.

32- A. David- Neel, *Secret Oral Teachings in the Tibetan Buddhist Sects*, Maha - Bodhi Socicty, Calcutta, n.d., PP.99-101.

33- See reference 32, PP. 101- 102.

34- See reference 29, P. 167.

35- T. W. and C. A.F. Rhys Davids, trs, *Dialogues of the Buddha*, Luzac, London, 1951. Part, II, P.65.

36- A. K. Coomaraswamy, "Recollection Indian and Platonic, and The One and Only Transmigrant," *Supplement to Journal of the American Oriental Society*, Vol. 64,2,1937.

37- M. H. Erickson, J. Haley, and J. H. Weakland," A Transcript of a Trance Induction With Commentary", *American Journal of Clinical Hypnosis*, Vol 2,2,1959.

38- R. O. Kapp, *Towards a Unified Cosmology*, Basic Books, New York, 1960, PP.57-58.

39- *Shih Niu T,ou*, 10.

40- Lin Yutang, *The Wisdom of Laotse*, Random House, New York, 1948, P.41.

41- Ch'u Ta-kao tr, *Tao Te Ching*, Buddhist Society, London, 1937, P. 44.

42- *Chuang- tzu*, 2. See reference 40, PP. 48-49.

43- *Chunang-tzu*, 13. H.A.Giles, Tr.,*Chuang Tzu*, Shanghai, 1926, PP. 166-167.

44- *Chuang- tzu*, 14, See reference 43, PP. 184 - 185.

45-*Chuang- tzu*, 4.

46- *Chuang- tzu*4.

47- *Chuang- tzu*, 22. See reference 43, P. 289.

48- *Tao Te Ching*, 18. See reference 41, P.28.

49- *Chuang- tzu*, 6. See refence 43, PP. 69-70.

50- See reference 3, sec. 10,*f* and *g*.

51- *Tao Te Ching*, 23. See reference 41, P. 33, adjuv. auct.

52- Cf. D. T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture*, Bollingen Series 64, Pantheon, New York, 1959, Plates 1,16, 58, 60. 63.

53- *Chuang - tzu*, 12. See reference 40, P. 129.

54- *Chuang - tzu*, 19. See reference 43, PP. 238-239.

55- D. T. Suzuki, *Living by Zen*, Rider, London, 1950, P. 137.

56- From *The Cocktail Party*, Copyright, 1950, by T. S. Eliot. Reprinted by permission of Harcourt, Brace & World, Inc, New York, 1952, P. 307.

57- A. Watts, *This Is It*, Pantheon, New York, 1960, final essay.

58- S. B. Dasgupta, *Introduction to Tantric Buddhism*, University of Cailcutta, 1950.

59- M. Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, Bollingen Series 58, Pantheon, New York, 1958, esp. PP. 264- 265.

60- J. Woodroffe, *Shakti and Shakta*, Luzac, London. 1929.

61- A. Watts, *Nature, Man, and Woman*, Pantheon, New York, 1958, PP. 190-195.

62- See reference 58, P.203.

63- D. Snellgrove, tr. in E. Conze, ed, *Buddhist Texts*, Cassirer, Oxford, 1954, P. 226.

64- A K. Coomaraswamy, *The Dance of Shiva*, Noonday, New York, 1957. PP. 124-134.

65- See reference 6.

66-See reference 6.4, P.131.

67- R. Guénon, *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines*, Luzac, London, 1945, P.112.

68- See reference 6,P. 316.

69- G. Bachelard, *La Formation de L'esprit scientifique*, Paris, 1947, PP. 250 - 251.

70- G. Kepes, *The New Landscape*, Theobald, Chicago, 1956.

71- A.N. Whitehed, *Adventures of ldeas*, Mentor, New York, 1955, PP. 250-251.

72- S. Freud, *Civilization and Its Discontents*, Hogarth, London, 1930, P. 144.

73- See reference 6,P. 322.

74- L.L. Whyte, *The Next Development in Man*, Holt, New York, 1948.

75- See refcrence 10, 5.5423.

76- See reference 71, P. 172.

77- R. May, *Existence*, Basic Books, New York, 1958, PP 86-90.

78- G. Mora,"Recent American Psychiatric Developments," *American Handbook of Psychiatry*, 2 vols, Basic Books, New York; 1960, P.32.

79- See refernce 5,P.339.

80- S. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, Hogarth, London, 1955, P.56.

81- See reference 72, PP. 121-122.

82- See reference 74, PP. 238-239.

83- S. Freud, *On Creativity and Unconscious*, Harper, Neww York, 1958, PP. 55-62.

84- See reference 5,P.484.

85- See reference 5, PP. 504-505.

86- See reference 7,P.80.

87- C.G. Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, Routledge, London, 1936, PP. 118-119.

88- A.H. Maslow, *Motivation and Personality*, Harper, New York, 1954, PP. 292-293.

89- See reference 88. PP. 291-2920

90- G. Groddeck. *The Book of the It and The World of Man*, C. W. Daniel, London, 1935 and 1934.

91- W. Reich, *The Sexual Revolution*, Orgone, New York, 1945. Also, *Character Analysis*, Orgone, New York, 1949.

92- H. Marcuse, *Eros and Civilization*, Beacon, Boston, 1955.

93- See reference 6.

94- M. E. Harding, *Psychic Energy*, Bollingen Series 10, Pantheon, New York, 1947, P,1.

95- C.G Jung, *The Devrlopment of Personality*, Collected Works, Vol. 17, Bollingen Series 20, Pantheon, New Yorks, Vol. 17, Bollingen Series 20, Panthcon, New York, 1954. P,53.

96- See reference 57, Chap, 1.

97- See reference 52, p.353.

98- *Lin- chi lü.*

99- personal communication.

100- R. May, "The Existential Approach," *American Handbook of Psychiatry*, 2 vols, Basic Books, New York, 1959, Vol 2,P.1349.

101- L. Binswanger, *Ausgewählte Vortäge und Aufsätze*, Bern, 1947. Quoted in reference 100.

102- See reference 77 PP.18-19.

103- J. Ruesch and G. Bateson, *Communication: The Social Matrix of Psychiatry*, Norton, New York, 1951, Chap.8.

104- See reference 55, P, 124.

105-See reference 6,PP. 104-105.

106- See reference 6, P.106.

107- See reference 6,P.92.

108 - See reference 6.P.93

109- H. S.Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, Norton, New York, 1953, P. 169.

110- H. S. Sunllivan, "Tenions Interperson and International," in H. Cantril, ed. *Tensions that Cause War*, University of Illinois, 1950, P.92.

111- J. Ruesch, *Disturbed Communication*, Norton, New York, 1957. J. Ruesch and W. Kees, *Nonverbal Communication*. University of California, 1956. See also reference 103.

112- G. Bateson, "The New Conceptual Frames for Behavioral Research," *Proceedings of the Sixth Annual Psychiatric Institute*, Princeton, 1958, PP. 54-71. See slso reference 23.

113- AA. Rapoport, "Mathematics and Cybernetics," *American Handbook of Psychiatry*, 2 vols, Basic Books, New York, 1959, Vol. 2,P. 1743.

114- J. Haley, "The Art of Psychonalysis," ETC, Vol. 15, 1958, PP. 190-220. Also, "Control in Psychoanalytic Psychotherapy," in *Progress in Psychotherapy*, Grune and Stratton, New York, 1959.

115- J. Ruesch, "The Trouble With Psychiatric Research," *AMA Archives of Neurology and Psychiatry*, Vol 77, 1957, P.96.

116- G. Bateson, "Language and Psychotherapy," *Psychiatry*, Vol. 21. PP, 96 and 100.

117- E. Fromm, *The Sane Society*, Rinehart, New York, 1955, P.143.

118- E. Fromm and D. T. Suzki, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, Harper, New York, 1960.

119- See reference 116. PP. 99-100.

120- See reference 74, PP. 57 and 67.

121- See reference 114, "The Art of Psychoanalysis."

122- *Vajracchedika*, 22.

123- *Lin - chi lü.*

124- *Lin- chi lü*

125- *Ku- tsun- hsü Yü-lu*, I.6.

126- E. Herrigel, *Zen in the Art of Archery*, Pantheon, New York, 1953.

127- *Wu- men kwan*, 14.

128- P. Reps, *Zen Flesh, Zen Bones*, Tuttle, Rutland and Tokyo, 1957.

129- D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, 3 vols, Rider, London, 1949, 1950, 1951.

130- See reference 1.

131- A. J. Bahm, *The Philosophy of Buddha*, Harper, New York, 1958.

132- See reference 131, P.98.

133- L. Giles, *Taoist Teachings*, Murray, London, 1925, PP. 40-42. Also in reference 1, P. 22.

134- See reference 1, PP. 93-94.

135- See reference 125, 1.2.4.

136- C.G. Jung, *The Integration of Personality*, Rinehart, New York, 1939, PP. 31-32.

137- See reference 92, PP. 168-169.

138 E. Erikson, *Young Mam Luther*, Norton, New York, 1958 , P.264.

139- See reference 138, P.263.

140- J. Haley, "Control in Psychoanalytic Psychotherapy", in *Progress in Psychotherapy*, Grune and Stratton, New York, 1959, PP. 48-65.

141- F.S. Perls, R. F. Hefferline, and P. Goodman, *Gestalt Therapy*, Julian Press, New York, 1951, P. 259 and n.

142- J. Rosen, *Direct Analysis*, Grune and Stratton, New York, 1953.

143- See reference 140, P. 59.

144- *Hsin- hsin ming*. See referemce 1, P. 115.

145- S. Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Norton, New York, 1933, PP. 203- 204.

146- Hakuin, *Zazen Wasan*. Cf. D. T. Suzuki in reference 4, P. 184.

147- See reference 6, P. 284.

148- See reference 6, P. 93.

149- See reference 6, PP. 158-159.

150- See reference 6, P. 307.

151- See reference 26, P.355.

152- See reference 92, PP. 181-182.

153- C. B. Chisholm, in "The Psychiatry of Enduring Peace and Social Progress, *Psychiatry*, Vol. 9,I, 1946, p. 31.

154- See reference 92, P. 221.

155- See reference 26, P. 355.

156- R. LaPiere, *The Freudian Ethic*, Duell, Sloan and Pierce, New York, 1959.

157- A. M. Johnson, "Juvenile Delinquency," *American Handbook of Psychiatry*, 2 vols, Basic Books, New York, 1959, Vol. 1, P. 840.

158- See reference 61, PP. 51-69.

159- See reference 3, sec. 18.

160- *Tao Te Ching*, 25.

161- *Chuang- tzu*, 23, In reference 40, PP. 85-86.

162- See reference 6, P. 46.

163- J. Boehme, *Mysterium Magnum*, Chap. 35, 59-60.

164- L. Mumford, *The Conduct of Life*, Harcourt, Brace, New York, 1951, P. 35.

الفهرس

الصفحة

ـ استهلال ٥

ـ العلاج النفسي والانعتاق ١١

ـ المجتمع وسلامة العقل ٢٩

ـ سُبُل الانعتاق ٥٣

ـ نظرة كَدِرَة في مرآة ٩٥

ـ اللعبة المضادة ١٢٩

ـ دعوة إلى الرقص ١٦٩